**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**
Ukrainian National Academy of Sciences
**ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ**
**ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО**
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
**МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ**
International Association of Ukrainian Ethnologists

# НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 6, 2010 (328)
листопад-грудень




Київ – 2010

ISSN 01306936 Рік заснування 1925
Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

**Засновники журналу**
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського



*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (протокол № 9 від 14.10.2010)*

**Народна творчість та етнографія** : № 6 / [голов. ред. Г. Скрипник] НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2010. – 140 с.

**Редактори**
Надія ВАЩЕНКО, Наталія ДЖУМАЄВА, Тетяна ЗУБРИЦЬКА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Лілія ПАСІЧНИК, Катерина ПЕРКОНОС, Павло РАФАЛЬСЬКИЙ, Альона РОКИЦЬКА, Олена ЩЕРБАК, Лідія ЩИРИЦЯ

**Оператори**
Ірина МАТВЄЄВА, Дмитро ЩЕРБАК

**Комп'ютерна верстка**
Ніно БІЧАШВІЛІ

**Редакція не завжди погоджується з авторами статей**

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 279-45-22
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 11,2

# Зміст

# Contents

## I. Етнос. Нація. Культура

### I. Ethnos. Nation. Culture



## II. Етнокультурні процеси в традиційному та сучасному суспільстві. Розвідки й польові матеріали

### II. Ethnocultural Processes in Traditional and Modern Society. Studies and Field Materials

## III. З історії культури. Експедиційні, архівні та музейні колекції

### III. From the History of Culture. Expeditional, Archival and Museum Collections



## IV. Огляди та рецензії

### IV. Reviews

# УКРАЇНЦІ НИЖНЬОГО ПОДУНАВ'Я В РУМУНІЇ

**В'ячеслав Кушнір**

**УДК 39(498.81=161.2):323.1**

Етнічна група українців у Північній Добруджі й дельті Дунаю сформувалася на початку XIX ст. і представлена унікальним варіантом традиційної культури, яку вивчають з 80-х років XIX ст. У статті розглянуто питання періодизації етнографічних досліджень у регіоні, науковий доробок Ф. Вовка, науковців середини XX ст., громадських і наукових установ України та Румунії 1990-х років.

**Ключові слова:** українці, дельта Дунаю, Північна Добруджа, традиційна культура, етнографічні дослідження.

The ethnic group of Ukrainians in delta of Danube and northern Dobruja was originated in the earty 19th century. It is presented by a unique version of traditional culture which has been under investigation since the 1880s. Considered are the issues of the regional ethnographic studies' periodization, the scientific researches of Fedor Vovk and scholars of the middle of the 20th century, and also of the public and scientific institutions of Ukraine and Romania in the 1990s.

**Keywords:** Ukrainians, delta of Danube, northern Dobruja, traditional culture, ethnographic research.

Українська діаспора в Румунії є однією з найчисленніших. Вона представлена кількома регіональними групами, одна з яких розташована в Північній Добруджі. Поселення українців локалізуються переважно в придунайській частині та в дельті Дунаю. Найвідоміші з-поміж них — Сфинту Георге (Катирлез), Верхній Дунавець, Нижній Дунавець, Караорман, Мурігйол (Муругіль), Крішан, Телиця, Сомова, Чукурова.

Мережа поселень українців у румунській частині Нижнього Подунав'я сформувалася наприкінці XVIII — на початку XIX ст., коли цей край почали заселяти козаки після ліквідації Запорозької Січі в 1775 році. Придунайські землі були їм добре відомі із часів військових походів, тому, коли постало питання про вибір місця для нової Січі, дельту Дунаю розглядали як один з оптимальних варіантів, хоча певні проблеми були й тамш. Незважаючи на досить часті перенесення коша, Задунайська Січ завжди розташовувалася в межах Нижнього Подунав'я. Турецький уряд надав українцям значну територію. Її вистачало не лише для господарювання самих українців, але й для виділення, на правах оренди, представникам інших етнічних груп.

Ми не маємо узгодженої думки щодо кількості переселенців, проте можна стверджувати, що українців було достатньо для формування групи за етнічною ознакою.

Звістка про нове місцеперебування запорожців, привілеї, які надавали не лише козакам, але й решті переселенців, швидко поширилася Україною, і вже на початку XIX ст. до Нижнього Подунав'я переселилися тисячі українських селян. Пільги, надані турецькою місцевою адміністрацією, сприяли швидкому розвитку економіки, і за короткий термін українська громада перетворилася на впливову силу в регіоні. До того ж українці зберігали власну культуру, козацькі традиції, чим викликали інтерес істориків і народознавців.

Українці Добруджі об'єктом дослідження стали порівняно недавно, якщо не брати до уваги спорадичної інформації державних чиновників, військових, які згадували українців у контексті російсько-турецьких відносин. Однак ці відомості фактично не висвітлювали господарства й побуту задунайських українців, їхньої традиційної культури загалом. Навіть на сьогоднішній день історіографія тамтешніх українців, зокрема, у Задунайській Січі, не розвинена. Це зазначав ще 1949 року відомий історик В. Голобуцький, але відтоді ситуація майже не змінилася. Причина цього вагома — відсутність архіву Задунайської Січі (а ті джерела, що містяться в Туреччині й Росії, належно не опрацьовані). Такі праці останнього десятиліття, як монографія А. Бачинського «Січ Задунайська», двотомне видання «Історія українського

козацтва», «Українське козацтво у післякозацьку добу» О. Бачинської, дисертація С. Каюк «Задунайська Січ (1775–1828)», можна вважати лише початком ґрунтовних досліджень.

З етнографічними розвідками ситуація складніша. Лише наприкінці XIX ст. етнічну групу українців у Добруджі одним з перших почав досліджувати відомий етнограф Ф. Вовк. Перебуваючи певний час в українському середовищі, він мав змогу спостерігати побут громади, отримувати інформацію про Задунайську Січ безпосередньо від дітей і онуків козаків, у результаті чого висловлював їхнє ставлення щодо минулого і сучасного. Саме з особистістю Ф. Вовка слід пов'язувати перший етап етнографічних досліджень українців за Дунаєм.

Особливу історико-етнографічну цінність мають три праці Ф. Вовка: «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (1883), «Русские колонии в Добрудже» (1889), «Українське рибальство в Добруджі» (1899). Серед них значною за обсягом, суто етнографічною є розвідка «Українське рибальство в Добруджі» — спеціальне дослідження про одне з основних занять українців у дельті Дунаю, у якому досить детально описано різні варіанти рибальського промислу. Саме ця праця важлива для розуміння наслідків адаптації українців до незвичного природного середовища, опанування ними нових і складних різновидів господарської діяльності.

В інших працях Ф. Вовк не ставив для себе завдань етнографічного характеру, проте чимало питань народної культури в них розглянуто побіжно. Та навіть такі зауваження автора дають можливість зрозуміти особливості розвитку традиційної культури українців за межами батьківщини. Дослідник звертає увагу на важливі для збереження української ідентичності питання: характер розселення, регіони виходу переселенців з України. Відомості Ф. Вовка щодо житлобудування, традиційного одягу, структури господарства не можна назвати вичерпними, але їх достатньо для розуміння функціонування системи життєдіяльності. А деякі його спостереження стосовно походження прізвищ, звичаєвого права, мови та фольклору є цінним джерелом, яке науковці використовують і нині.

Особливу увагу вчений приділив питанню ментальності українців. Він пишався тим, що представники європейських суднохідних компаній змушені були вивчати українську, щоб спілкуватися з кращими лоцманами в пониззі Дунаю. Водночас Ф. Вовк наголошував на недбалості в справі збереження насамперед духовної спадщини, плекання української ідентичності. Таку рису колективного характеру українців науковець ілюструє висловлюванням місцевого жителя, який, розповідаючи про позитивний досвід інших етнічних груп, щодо української скромності зауважив: «Ми, українці, такі, як не пустять у хату, то й за порогом постоїмо».

Другий етап вивчення традиційної культури почався з 1960-х років. Низка відомих науковців українського походження (М. Павлюк, І. Робчук, І. Ребошапка, К. Регуш, В. Хорват, М. Чередарик, І. Лоб'юк, Ю. Чега, Л. Горбач, О. Горбач, ін.) студіювали українські говірки Сучавщини, Мараморщини та Банату, зокрема Добруджі. Хоча це були діалектологічні дослідження, однак вони мають і етнографічну цінність, адже носії української мови надали чимало інформації про традиційно-побутову культуру. Якщо Ф. Вовк у своїх публікаціях зафіксував стан народної культури в другій половині XIX ст., то респонденти 1960-х років репрезентували традиції першої половини XX ст. Записи про родинну й календарну обрядовість, народні вірування, господарство, знаряддя праці, побут дають чимало інформації для характеристики регіональних етнокультурних комплексів, вивчення проблем, що не мають однозначного тлумачення.

Третій етап почався в 1990-х роках і здійснювався за двома напрямами. Перший — вивчення архівних відомостей, другий — польові дослідження. З'явилися публікації архівних матеріалів, зокрема, з фонду Управління новоросійського і бессарабського генерал-губернатора, а саме: справи «Про різного звання людей, що переселяються з-за кордону на мешкання в Бессарабію. 1816—1821 рр.». Ідеться про карантинні свідоцтва, заведені відповідними службами на задунайських запорожців, які переселялися на територію Російської імперії з Добруджі. У документах зафіксовано відомості про членів родини, майно, предмети побуту, знаряддя праці. Ми дізнаємося про одяг та його назви, ткацькі вироби, орнаментику рушників і килимів. Завдяки таким матеріалам з'явилася можливість простежити еволюцію ткацтва, знарядь для обробки землі, догляду за рослинами, збору врожаю. Перші публікації архівних документів довели перспективність їх використання для розгляду процесу еволюції традиційної культури українців Добруджі кінця XIX — початку XX ст. — періоду, культурні надбання якого вже неможливо вивчати за свідченнями респондентів.

У 1999 році в румунському місті Галаці відбувся перший форум «Єврорегіону "Нижній Дунай"». Цією подією розпочався черговий етап етнографічних розвідок. Головна його особливість — об'єднання зусиль громадських організацій і державних установ України та Румунії (історичний факультет Одеського національного університету ім. І. Мечникова, Одеська обласна державна адиміністрація, Союз українців Румунії). Завдяки такій співпраці за короткий час досліджено традиційну обрядовість населення низки українських сіл дельти Дунаю і степової території. Першочерговими стали завдання з дослідження сегментів народної культури, що не мали належного висвітлення. Особливої уваги надали вивченню планування поселень, житлобудування, особливостей господарської діяльності, родинної обрядовості. Результати такої роботи частково опубліковано в праці «Українці за Дунаєм», а також у різних статтях.

З кожним роком зростає дослідницька активність членів Тульчанської філії Союзу українців Румунії. Слід виокремити фольклористичні та краєзнавчі розвідки В. Ріцка, який зібрав і видав сотні українських народних пісень різних жанрів. В україно- і румуномовних періодичних виданнях опубліковано чимало матеріалів з історії церковної архітектури, історії української діаспори в Добруджі. Значну організаційну та популяризаторську роботу проводить А. Іванов. Глибока обізнаність щодо історії розвитку української діаспори в Румунії, розуміння природи її сучасних проблем дозволяють йому зосередити зусилля на найактуальніших завданнях. Ідеться насамперед про роботу з дітьми українських родин, про спільну з українськими науковцями участь у формуванні інформативної бази, налагодженні українсько-румунських відносин, насамперед у Нижньодунайському регіоні. Саме завдяки зусиллям таких діячів, як А. Іванов, В. Ріцко, М. Карабін, Д. Щипанов, Д. Черненко, за підтримки С. Бучути, Я. Колотило, разом із представниками України, щороку проходять спільні заходи, а саме: круглі столи, презентації книг, конференції. Важливу функцію оберега української ідентичності виконує хор української народної пісні з Тульчі «Задунайська Січ». Усе це викликає інтерес української громади до історії України, історії та культури української діаспори, а відновлення вивчення української мови в кількох класах шкіл Мурігйола й Тульчі є вагомим результатом здійсненої роботи, однак тенденція до відродження потребує значних зусиль української громади, підтримки державних установ Румунії та України.

# НАЦІОНАЛЬНІ ГРОМАДИ ПОКУТСЬКИХ МІСТ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – 30-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ (етнокультурні взаємозв'язки)

**Ігор Паньків**

**УДК 394(477.8)"18/19"**

У статті на основі джерельного матеріалу здійснено аналіз історії формування етнічного складу міського населення Прикарпаття. Значну увагу приділено динаміці чисельності головних національних громад. Визначено державну політику у сфері міжнаціональних відносин і колонізації. До того ж розглянуто особливості соціальної структури населення, питання акультурації та асиміляції, причини часткового поділу праці за національною ознакою.

**Ключові слова:** національні меншини, акультурація, родинні звичаї та обряди, міжнаціональні відносини та взаємовпливи, колонія, конфесія.

In this article, there is an analysis of the history of forming of the Pre-Carpathian urban population's ethnic structure on the basis of documentary materials. A consideration is given to the dynamics of the main national communities' population size. The public policy in the international relations and colonization is determinated as well. The peculiarities of population's social structure and the issues of acculturation and assimilation are investigated therewith. Discovered are the reasons of an ethnically partial division of labor.

**Keywords:** national minority, acculturation, domestic ceremonies and customs, international relations and interactions, colony, confession.

У структурі населення Покуття протягом другої половини XIX – 30-х років XX ст., тобто до початку Другої світової війни, за чисельністю, типом розселення, особливостями господарського та культурно-побутового життя вирізнялися як представники християнських (поляки, німці, вірмени), так і юдейських (євреї, караїми) меншин. Їх міграції почалися за часів Київської Русі і проходили кількома хвилями. До того ж таке розселення мало маятниковий характер, періодично активізуючись з певних історичних та економічних причин або стаючи менш інтенсивним. На Покутті проживали представники титульних націй метрополій і ті, кого запрошували правлячі уряди цих держав. У ході історичного розвитку змінювалася структура національних меншин, відбувалися культурні взаємовпливи етносів. Останні, однак, були незначними, адже нацменшини жили відособлено. Проте представники всіх народів, які проживали й досі проживають в Україні, залишили свій слід і в її економіці, і в мові, і в культурі, і в історії загалом. Тому з метою подальшого гармонійного співжиття в державі українців та національних меншин, їх усебічно й рівноправного розвитку історики, етнографи та економісти вивчають етнічні та культурні особливості багатонаціонального населення України. Не обминули цих особливостей і покутські землі. А оскільки більшість представників інших націй селилися переважно в містах та містечках, то цю статтю було присвячено вивченню демографічної ситуації саме в таких покутських і сусідніх населених пунктах. Дослідження культури й побуту етноменшин через недостатню вивченість і сьогодні є актуальним.

В історико-етнографічній літературі етнографічні процеси в Україні, зокрема питання національних меншин, частково висвітлили М. Грушевський, В. Барвінський, В. Кубійович, Л. Вайгел, С. Павлюк, В. Грабовецький, В. Наулко, Я. Рабінович, М. Горн, М. Капрал, Р. Лозинський та ін. [1]

Метою нашого дослідження є безпосередній аналіз демографічної ситуації в містах Прикарпаття на основі переписів населення та праць окремих науковців.

Етнічний склад міського населення Прикарпаття після завоювання його Польщею (XIV ст.) з мононаціонального, якщо не брати до уваги незначну кількість іноетнічного купецтва, став багатонаціональним. Польська влада від самого початку, проводячи політику «перемішування» населення нашого краю,

залюднювала ці землі представниками інших етносів. Насамперед це стосувалося міст і містечок. Аби заохотити інонаціональний елемент мігрувати в прикарпатський регіон, було впроваджено численні привілеї. Першими, починаючи з кінця XIV ст., на Прикарпаття почали активно переселятися поляки. Отримавши внутрішню автономію та економічні й релігійні пільги в XV–XVIII ст., міста Снятин, Галич, Тисменицю, Кути, Рогатин, Городенку, Станіслав, Богородчани та інші заселили вірмени. З перших десятиліть XV ст. почалася єврейська колонізація краю, що, з одного боку, була зумовлена різними привілеями, наданими євреям польською владою, а з другого, — хвилею гонінь на них у державах Західної та Центральної Європи. Євреї масово переїжджали сюди з Польщі, Угорщини та Німецьких держав. З початку XVIII ст. під впливом асиміляторської політики польської влади та багатьох економічних і політичних факторів (торгові привілеї, отримання заможними вірменами польського шляхецтва тощо) вірмени асимілювалися поляками.

Німців як управних ремісників агітували емігрувати в українські міста ще за княжих часів. Правда, тоді їх переселилася незначна кількість. Більш інтенсивна німецька колонізація почалася після ухвалення урядових Патентів заселення (Марії Терези від 17 червня 1774 р. та Йосифа II від 17 вересня 1781 р.), виданих після того, як землі Галичини відійшли до складу Австрії [2]. Наймасовіше залюднення Прикарпаття німцями розпочалося в першій половині XIX ст. — як окремими колоніями, так і дисперсно. Німці прибували зі своєї історичної батьківщини, з німецьких колоній Східної Галичини та інших земель (Чехії, Словаччини тощо) [3].

Німецька колонізація Галичини, у тому числі й Прикарпаття, за часів спочатку Австрійської, а пізніше Австро-Угорської імперії мала на меті кілька завдань. Головне з них — полегшити процес інтегрування новоприєднаного краю до складу Австрійської імперії. Також австрійський уряд, створюючи німецькі колонії в сільській місцевості, сподівався покращити таким чином економічне становище в галузі сільського господарства. І ще одним завданням при переселенні німців у Галичину було прагнення германізувати край.

У XIII ст. в Галичі з'явилася караїмська громада [4]. По території Прикарпаття караїми розселилися після 1688 року. Саме в цьому році польський король Ян Собеський дав дозвіл і навіть сприяв цьому процесу на нових місцях поселення Речі Посполитої [5]. У XVI ст. у містах Прикарпаття поселилися румуни, молдавани й угорці. До середини XIX ст. більшість з них полонізувалися (етнічний склад прикарпатських і сусідніх з ними міст із середини XIX ст. див. у табл. № 1–5).

Для визначення етнічної структури Прикарпаття ми використали дані загальнодержавних переписів населення в Австро-Угорщині (1857, 1880, 1900) та Польщі (1921). В австро-угорських переписах національна належність не зазначалася, але було вказано релігійну та мовну. Причому за мовною належністю визначення національності є неточним. Відомо, що євреї при переписах називали своєю розмовною мовою німецьку, а пізніше — польську. Водночас незначна кількість українців сповідувала римо-католицьку віру (латинники). У польському переписі є визначення національності, але дані в ньому були сфальсифіковані, про що вестимо мову далі. З цієї причини ми і визначаємо національність за віросповіданням.

Перепис 1857 року взагалі не розділяв громадян ні за релігійною, ні за мовною ознакою. Нам вдалося здобути дані щодо віросповідання лише по чотирьох містах — Станіславу, Коломиї, Снятині і Кутах (табл. № 1, 2). За адміністративним поділом 1857 року Прикарпаття було поділено на два повіти — Станіславський і Коломийський. Чисельність жителів Станіслава і Станіславського повіту за 1869 рік ми взяли з монографії А. Шарловського [6].

Отже, у Станіславі проживало 14 786 міщан, серед яких українців було 15,1 %, євреїв — 54,7 %, римо-католиків (поляки і частина німців) — 23,5 %, вірмен-католиків — 3,03 %,

представників інших вірувань — 1,2 %. У Коломиї українці становили 27,8 %, євреї — 50,4 %, римо-католики — 20,8 %, акатолики (німці-протестанти) — 1 %. У Снятині українців проживало 38 %, євреїв — 40,4 %, римокатоликів — 19 %, німців-протестантів — 2,1 % (мешкали переважно в Авґустдорфі — передмісті Снятина) і невелика частина вірменкатоликів — 0,5 %. У Кутах була подібна ситуація, за винятком значного відсотка вірмен (20 %), які були майже асимільовані і спілкувалися польською мовою.

У 1880 році міське населення становило 23,4 % від загальної кількості жителів повіту (табл. № 3). Співвідношення за національною ознакою було таким. Міщани-українці становили найменшу частку в Коломиї і Станіславі (18,2 % і 14,8 % відповідно). У Станіславі кількість євреїв зросла на 1995 осіб, хоча у відсотковому відношенні знизилася на 1,1 %. Вірмени й німці у відомостях перепису 1880 року вже навіть окремо не виділені, а віднесені в графу «інші», де вони становили в середньому 4 %. Окремо А. Шарловський подає їх у Станіславі, але і тут їх частка була 0,4 % і 0,6 % відповідно.

Дані про мову в Станіславі (табл. № 2) засвідчують, що частина українців і євреїв вказали як розмовну мову польську, тому, якщо римо-католиків у місті налічувалося 5580, то розмовляли польською мовою 9734 особи, тобто майже вдвічі більше. Таким чином, більшість українського населення в Станіславському повіті концентрувалася в селах, а представники національних меншин проживали переважно в містах. Так, якщо загальна чисельність євреїв у повіті становила 16,7 %, то у Станіславі їх проживало 54,7 %; поляків у повіті було 13,3 %, а в Станіславі — 29,9 %.

У 1900 році (табл. № 4) у повітових містах Коломиї і Станіславі частка українців становила трохи більше 19 %. У Коломиї за двадцять років кількість євреїв збільшилася на 4556 осіб, у Станіславі — на 4023 особи, хоча темпи їхнього приросту зменшилися в цих містах на 3–7 % за рахунок внутрішньодержавної міграції та еміграції в європейські країни і на американський континент. Відсоток сільського єврейського населення майже не змінився. Там і далі зростала чисельність єврейських торгових закладів (корчем та крамниць). В обох повітах удвічі збільшилася кількість поляків за рахунок їх припливу з Польщі й асиміляції українців та інших національних меншин. У менших за чисельністю повітових містах — Снятині, Городенці та Тлумачі — суттєвих змін не відбулося, хоча збереглася тенденція до зменшення відносної частки українського населення. Водночас у Снятині за двадцять років частка євреїв майже подвоїлася (з 2333 до 4203 осіб, або з 21,5 % до 36,5 %). У цілому співвідношення за національною ознакою в повітах залишалося сталим і коливання становило від 1 % до 3 %.

Цікава ситуація склалася в прикарпатських населених пунктах, що не були повітовими центрами. Більшість із них стали традиційними єврейськими містечками. Так, у Гвіздці чисельність євреїв становила 65 % від загальної кількості населення, у Заболотові — близько половини міщан, в Отинії — 42 % і т. д. Частка римокатоликів, переважна більшість яких були поляками, у середньому становила 15,4 %. Значно перевищували середній показник римо-католики в Отинії — 21,4 %. Відсоток українців у Гвіздці, Отинії, Заболотові, де проживало багато євреїв або римо-католиків, становив — 24,1 %, 28,2 % та 41 % відповідно, тоді як загальна чисельність українців була 73,2 %, євреїв — 13,1 %, поляків — 12,7 %. Міські мешканці інших національностей (німці-протестанти, вірмени, чехи, італійці тощо) становили 2,6 %.

Рубіж XIX–XX ст. характеризувався не тільки пробудженням і розвитком народної свідомості серед широких верств населення, творенням української та польської націй, але й виникненням політичних рухів, що ставили за мету створення найширшої автономії в імперії Габсбургів, а в перспективі — здобуття незалежності. До того ж українські та польські проекти майбутнього Східної Галичини були взаємовиключними і неприйнятними для супротивної сторони. В українсько-польській суперечці, що мала полі-

тичне забарвлення, найбільша увага приділялася історичним та демографічним аргументам. Для цього Польща в 1921 році провела перепис населення, який бойкотувала значна частина українців Галичини. Щоб показати державам Антанти, що в Галичині більшість представляють поляки, дані перепису були сфальсифіковані. Із цим висновком загалом погоджується П. Еберґард — сучасний польський дослідник демографічних процесів в Україні протягом XX ст. [7] Частина українців, євреїв та інших меншин були зафіксовані як поляки. Так, у Коломиї проживало 18 246 осіб іудейського віросповідання, але записано було 8449, тобто менше половини. Для переселення на західноукраїнські землі, у тому числі і в міста, полякам надавали численні пільги, що заохочувало їхню міграцію сюди. Державними службовцями, робітниками високооплачуваних галузей економіки і т. д. могли бути лише поляки. Коло професій непольської інтелігенції також було обмеженим — лікарі, юристи, учителі. Їх частка в 1931 році становила 20—22 % [8].

Згідно з переписом 1921 року, кількість міського населення, порівняно з 1900 роком, була такою:

| Рік | Коломия | Снятин | Городенка | Тлумач | Чернелиця | Обертин | Тисмениця | Заболотів | Гвіздець | Отинія |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1900 | 34 188 | 11 500 | 11 674 | 5446 | 3390 | 5421 | 7918 | 4242 | 2581 | 4955 |
| 1921 | 41 097 | 10 597 | 9907 | 5905 | 3220 | 4676 | 7047 | 3583 | 1992 | 4455 |

Частка українського населення в повітових містах зменшилася з 31 % до 28,4 % (19 477 і 19 184 особи відповідно). Знизилася кількість осіб іудейського віровизнання. У містечках, неповітових центрах, теж відбувалося зменшення чисельності єврейського населення. Зате частка римо-католиків у містах збільшилася з 22,7 % у 1900 році до 30,4 % у 1921-му, тобто на 6225 осіб. У неповітових містечках чисельність римо-католиків у 1900 році становила 15,4 %, а в 1921-му — 18,7 %. Відсоток мешканців інших національностей зменшився з 2,6 % у 1900 році до 1,4 % у 1921-му. Отже, у демографічній ситуації в містах і містечках Прикарпаття із середини XIX ст. до 1921 року відбулися певні зміни, проте вони не порушили головної тенденції — перевагу інонаціонального міського елементу над автохтонами — українцями.

Чисельність нацменшин (німці, вірмени, чехи, італійці та ін.) у другій половині XIX ст. стабільно становила 2,3—2,8 %. Після Першої світової війни частина їх покинула Прикарпаття, а частина асимілювалася поляками. Якщо в 1900 році їх було 3103 особи, то після закінчення війни їх кількість знизилася до 1521 особи, тобто вдвічі.

Дослідження динаміки етнічного складу населення покутських міст у контексті загальносуспільного розвитку Галичини і передусім соціокультурних змін дало змогу виявити низку важливих особливостей. Демографічна ситуація була наслідком політики асиміляції спочатку Польщі, згодом Австро-Угорщини, а потім знову Польщі, які з моменту свого виникнення намагалися представляти себе як цілісні утворення в культурному (Австро-Угорщина) або етнічному (Польща) сенсі. На Покутті навіть сформувався частковий поділ праці за національною ознакою.

Українське міщанство складалося з дрібних ремісників, землеробів, незначної кількості найманих робітників, безробітних та інтелігенції, яка обслуговувала своїх одноплемінників (учителі, небагато юристів, зовсім мало лікарів і греко-католицькі священики).

Сотні років поляки були господарями покутських міст. Ніколи не становлячи там навіть відносної більшості населення, вони нав'язували всьому регіонові свою волю. Поляки зазвичай займали державні адміністративні посади, деякі з них були власниками підприємств, адміністраторами на них, робітниками, поліцаями, працівниками інтелектуальних професій, священнослужителями римо-католицької церкви, а частина їх були міськими безробітними.

Німці були вправними ремісниками, робітниками, а за часів Австро-Угорщини — державними службовцями, військовиками; серед них були представники інтелігенції, які обслуговували німецькомовне населення. Проте з кінця XIX ст. німці перейшли переважно на польську мову спілкування, згодом почали ідентифікувати себе з поляками і навіть змінили імена та прізвища на подібні до польських. Лише з початком Другої світової війни і німецької окупації вони, переважно з кон'юнктурних міркувань, згадують про своє етнічне коріння [9].

Євреї, зневажені і позбавлені майже всіх міських прав, створили власний світ — свою владу, укріплену релігійною свідомістю та найуніверсальнішою силою — силою грошей. Вони традиційно займалися торгівлею, були економами, власниками великих і малих промислових підприємств, лікарями, юристами, рідше — ремісниками.

Вірмени і караїми мешкали в окремих містах і, крім торгівлі та ремесла, обслуговували своїх одновірців.

Така спеціалізація, звичайно, впливала на економічне та культурне життя краю. Зокрема, культурно-побутове життя поділялося за національним принципом. Закрита єврейська громада (кагал) не мала значного впливу на загальний культурний стан міста. Усі мистецько-культурні заходи євреїв проходили всередині їхньої громади. Існував певний взаємовплив у сферах матеріальної культури (одяг, їжа, частково архітектура та інтер'єр), музичного життя тощо. Окрім ідишу, близького до німецької мови, вони користувалися ще й польською, а в окремих випадках — українською мовою.

Німецьке населення було більш комунікабельним щодо інших міщан. Німці позитивно впливали на покращення господарського життя краю, зокрема сприяли запровадженню у виробництво технічних новинок, нових агрокультур тощо.

Більш тісні взаємозв'язки існували між польським та українським населенням, з перевагою польських впливів у мові, освіті, побуті, загальній культурі. Рівноцінним був взаємовплив в обрядовості. Більшість польських міщан постійно прагнули насадити свою мову, спосіб життя, культуру й асимілювати менш стійких представників українства.

Українці в містах і містечках (36 % усіх міських жителів) були менш освіченими та мали незначний прошарок інтелігенції, частина представників якої створювала відповідні культурно-просвітні організації, а пізніше — партії, видавала українські часописи й газети, активізовувала українське культурно-мистецьке та літературне життя в місті, не відмовляючись від аналогічної діяльності на селі. Попри це, деяка частина українських міщан не могла бути творцем національної культури: немало було тих, хто сприймав польську культуру і мову як еталон вищої міської культури й полонізувався.

Таким чином, прикарпатські міста не були активними осередками творення і збереження української народної культури. Ним було прикарпатське село. Формування ж професійної української культури проходило в місті. Політика деукраїнізації прикарпатських міст і містечок, здійснювана урядами Австро-Угорської і Польської держав, призвела до нестабільності етнічного складу міського населення, неврегульованості та стихійності міграційних процесів, напруженості в міжетнічних відносинах тощо. Натомість посилення зв'язків між містом і селом укріплювало становище українського населення. На початку XX ст. внаслідок зростання національної свідомості, піднесення боротьби за незалежність та об'єднання українських етнічних територій посилилися взаємовпливи східно- і західноукраїнської культури, у чому українське місто відігравало провідну роль.

**Таблиця 1.** Етнодемографічний склад населення окремих міст Прикарпаття за переписом 31 грудня 1857 року [10]

| Міста | Загальна к-сть населення в окрузі | Міське населення | | | | | | | | | | | Населення повітів | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Насе-лення міст | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Вірмено-католики | | Акатоли-ки | | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Вірмено-католики | | Акатоли-ки | |
| | | | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % |
| Коломия | 257 334 | 16 315 | 4534 | 27,8 | 8224 | 50,4 | 3400 | 20,8 | – | – | 157 | – | 211 951 | 82,4 | 24 245 | 9,4 | 18 083 | 7,0 | 2087 | 0,8 | 1018 | 0,4 |
| Снятин | 30 375 | 10 176 | 3867 | 38,0 | 4110 | 40,4 | 1928 | 19,0 | 50 | 0,5 | 210 | 2,1 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – |
| Кути | 22 534 | 5051 | 1430 | 28,3 | 2088 | 41,3 | 527 | 10,4 | 1006 | 20,0 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – |
| **Загалом** | 257 334 | 31 542 | 9831 | – | 14 42 | – | 5855 | – | 1057 | – | 367 | – | 211 951 | 82,4 | 24 245 | 9,4 | 18 083 | 7,0 | 2087 | 0,8 | 1018 | 0,4 |
| Станіслав. повіт* | 268 286 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | 212 802 | 79,3 | 27 043 | 10,1 | 26 395 | 9,8 | 921 | 0,3 | 937 | 0,4 |
| **Загалом** | 525 661 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – | 424 753 | 80,8 | 51 288 | 9,7 | 44 478 | 8,5 | 3008 | 0,6 | 1955 | 0,4 |

* У Станіславському повіті ще проживало 188 караїмів, які становили 0,1 % від загальної кількості населення.

**Таблиця 2.** Етнодемографічний склад населення міста Станіслава і Станіславського повіту за переписом 31 грудня 1857 року [11]

| Станіслав | Міське населення | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Вірмено-католики | | Греко-орієнта-лісти | | Аусбург єванге-лісти | | Гельветс-єванге-лісти | | Англіка-ни | | Інших вірувань | | Мова | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | Польська | Українсь-ка | Німецька | Чеська | Словацька | Угорська | Італійська |
| 1868 р. | 14 786 | 2236 | 15,1 | 8088 | 54,7 | 4221 | 23,5 | 55 | 0,3 | – | – | – | – | | – | – | – | 186 | 1,2 | – | – | – | – | – | – | – |
| 1880 р. | 18 626 | 2793 | 14,8 | 10 083 | 53,6 | 5580 | 29,9 | 90 | 0,4 | 1 | – | 126 | 0,6 | 8 | – | 1 | – | – | – | 9734 | 1643 | 6998 | 42 | 1 | 1 | 1 |
| Станіслав. повіт | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 1869 р. | 72 214 | 49 549 | 68,6 | 11 747 | 16,3 | 10 546 | 14,5 | – | – | – | – | 254 | 0,5 | – | – | – | – | 118 | 0,2 | – | – | – | – | – | – | – |
| 1880 р. | 86 700 | 57 358 | 66,2 | 14 455 | 16,7 | 13 277 | 13,3 | 112 | 0,1 | – | – | 371 | 0,4 | – | | | | 1124 | 1,3 | 20 057 | 56 519 | 9725 | 82 | 1 | | 1 |

**Таблиця 3.** Етнодемографічний склад населення Прикарпаття за переписом 31 грудня 1880 року [12]

| Міста | Загальна к-сть населення в повіті | Міське населення | | | | | | | | | Населення повітів | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Населення міст | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Інші | | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Інші | |
| | | | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % |
| Коломия | 58 939 | 23 109 | 4226 | 18,2 | 12 002 | 51,9 | 5991 | 25,9 | 930 | 4,0 | 34 954 | 59,3 | 13 955 | 23,7 | 8984 | 15,2 | 1046 | 1,8 |
| Снятин | 39 496 | 10 832 | 5620 | 51,9 | 2333 | 21,5 | 1964 | 18,1 | 915 | 8,5 | 31 983 | 81,0 | 3496 | 8,8 | 2992 | 7,6 | 1025 | 2,6 |
| Городенка | 47 736 | 10 226 | 4651 | 45,5 | 3689 | 36,1 | 1793 | 17,5 | 93 | 0,9 | 36 565 | 76,6 | 5654 | 11,8 | 5306 | 11,1 | 211 | 0,5 |
| Тлумач | 45 479 | 5062 | 1853 | 36,6 | 1795 | 35,5 | 1382 | 27,3 | 32 | 0,6 | 33 279 | 73,2 | 3459 | 7,6 | 8390 | 18,4 | 351 | 0,8 |
| **Загалом** | 191 650 | 49 213 | 16 350 | 33,2 | 19 819 | 40,3 | 11 130 | 22,6 | 1970 | 4,0 | 136 781 | 71,4 | 26 564 | 13,8 | 25 672 | 13,4 | 2633 | 1,4 |
| Тисмениця | 34 548 | 7062 | 3629 | 51,4 | 2548 | 36,1 | 848 | 12,0 | 37 | 0,5 | 25 494 | 73,8 | 4960 | 14,4 | 3732 | 10,8 | 362 | 1,0 |
| Гвіздець | 23 229 | 1976 | 436 | 22,1 | 1279 | 64,7 | 258 | 13,1 | 3 | 0,1 | 18 514 | 79,7 | 2133 | 9,2 | 2507 | 10,8 | 79 | 0,3 |
| Печеніжин | 27 923 | 4670 | 2911 | 47,3 | 1474 | 31,6 | 282 | 6,0 | 3 | 0,1 | 24 066 | 86,2 | 3089 | 11,1 | 761 | 2,7 | 7 | – |
| Отинія | – | 3743 | 1313 | 35,1 | 1577 | 42,1 | 679 | 18,2 | 174 | 4,6 | – | – | – | – | – | – | – | – |
| Чернелиця | – | 3099 | 1796 | 58,0 | 667 | 21,5 | 627 | 20,2 | 9 | 0,3 | – | – | – | – | – | – | – | – |
| Обертин | 29 213 | 5024 | 1764 | 35,1 | 1973 | 39,3 | 1283 | 25,5 | 4 | 0,1 | 21 700 | 74,3 | 3190 | 10,9 | 4247 | 14,5 | 76 | 0,3 |
| Заболотів | 28 697 | 3523 | 1464 | 41,6 | 1730 | 49,1 | 328 | 9,3 | 1 | – | 23 476 | 81,8 | 3299 | 11,5 | 1866 | 6,5 | 56 | 0,2 |
| У містечках | 143 610 | 29 097 | 13 313 | 45,7 | 11 248 | 38,7 | 4305 | 14,8 | 231 | 0,8 | 113 250 | 78,9 | 16 671 | 11,6 | 13 113 | 9,1 | 580 | 0,4 |
| **Загалом** | 335 260 | 78 310 | 29 663 | 37,8 | 31 067 | 39,7 | 15 435 | 19,7 | 2201 | 2,8 | 250 031 | 74,6 | 43 239 | 12,9 | 38 785 | 11,6 | 3213 | 0,9 |

**Таблиця 4.** Етнодемографічний склад населення Прикарпаття за переписом 31 грудня 1900 року [13]

| Міста | Загальна к-сть населення в окрузі | Міське населення | | | | | | | | | Населення повітів | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Населення міст | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Інші | | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Інші | |
| | | | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % |
| Станіслав | 91 706 | 30 410 | 5952 | 19,6 | 14 106 | 46,4 | 9653 | 31,7 | 699 | 2,3 | 48 470 | 52,2 | 21 895 | 23.9 | 20 053 | 21,9 | 1288 | 1,4 |
| Коломия | 80 042 | 34 188 | 6653 | 19,5 | 16 568 | 48,5 | 9518 | 27,8 | 1449 | 4,2 | 46 638 | 58,3 | 18 840 | 23,5 | 12 935 | 16,2 | 1629 | 2,0 |
| Снятин | 47 861 | 11 500 | 4896 | 42,6 | 4203 | 36,5 | 1977 | 17,2 | 424 | 3,7 | 38 115 | 79,6 | 5806 | 12,1 | 3194 | 6,7 | 746 | 1,6 |
| Городенка | 55 903 | 11 674 | 6089 | 52,2 | 4264 | 36,5 | 1278 | 10,9 | 43 | 0,4 | 43 437 | 77,7 | 6708 | 12,0 | 5644 | 10,1 | 114 | 0,2 |
| Тлумач | 53 154 | 5446 | 1839 | 33,8 | 2097 | 38,5 | 1504 | 27,6 | 6 | 0,1 | 40 645 | 76,5 | 3336 | 6,3 | 9111 | 17,1 | 62 | 0,1 |
| **Загалом** | 236 960 | 62 808 | 19 477 | 31,0 | 27 132 | 43,2 | 14 277 | 22,7 | 1922 | 3,1 | 168 835 | 71,3 | 34 690 | 14,6 | 30 884 | 13,0 | 2551 | 1,1 |
| Тисмениця | 28 175 | 7918 | 4785 | 60,4 | 2049 | 25,9 | 1048 | 13,3 | 36 | 0,4 | 22 871 | 81,2 | 2626 | 9,3 | 2426 | 8,6 | 252 | 0,9 |
| Гвіздець | 29 170 | 2581 | 622 | 24,1 | 1677 | 65,0 | 282 | 10,9 | – | – | 23 597 | 80,9 | 2712 | 9,3 | 2810 | 9,6 | 51 | 0,2 |
| Отинія | 24 441 | 4955 | 1396 | 28,2 | 2083 | 42,0 | 1058 | 21,4 | 418 | 8,4 | 14 682 | 60,1 | 2789 | 11,4 | 5990 | 24,5 | 980 | 4,0 |
| Чернелиця | – | 3390 | 2080 | 61,4 | 686 | 20,2 | 624 | 18,4 | – | – | – | – | – | – | – | – | – | – |
| Обертин | 35 544 | 5421 | 2326 | 42,9 | 2125 | 39,2 | 967 | 17,8 | 3 | 0,1 | 26 867 | 75,6 | 3938 | 11,1 | 4687 | 13,2 | 52 | 0,1 |
| Заболотів | 36 499 | 4242 | 1740 | 41,0 | 2096 | 49,4 | 400 | 9,4 | 6 | 0,2 | 29 380 | 80,5 | 4349 | 11,9 | 2724 | 7,5 | 46 | 0,1 |
| У містечках | 153 829 | 28 507 | 12 949 | 45,4 | 10 716 | 37,6 | 4379 | 15,4 | 463 | 1,6 | 117 397 | 76,3 | 16 414 | 10,7 | 18 637 | 12,1 | 1381 | 0,9 |
| **Загалом на Покутті** | 390 789 | 91315 | 32 426 | 35,5 | 37 848 | 41,5 | 18 646 | 20,4 | 2385 | 2,6 | 286 232 | 73,2 | 51 104 | 13,1 | 49 521 | 12,7 | 3932 | 1,0 |
| Надвірна | 36 983 | 7630 | 2699 | 35,4 | 3663 | 48,0 | 1255 | 16,4 | 13 | 0,2 | 27 374 | 74,0 | 5082 | 13,8 | 4446 | 12,0 | 801 | 0,2 |
| Делятин | 42 133 | 6097 | 3089 | 50,7 | 2403 | 39,4 | 599 | 9,8 | 6 | 0,1 | 31 186 | 74,0 | 5201 | 12,3 | 4994 | 11,9 | 752 | 1,8 |
| **Загалом** | 79 116 | 13 726 | 5788 | 42,2 | 6066 | 44,2 | 1854 | 13,5 | 19 | 0,1 | 58 560 | 74,0 | 10 283 | 13,0 | 9440 | 11,9 | 833 | 1,1 |
| Усі повіт. міста | 365 649 | 100 848 | 28 128 | 27,9 | 44 901 | 44,5 | 25 185 | 25,0 | 2634 | 2,6 | 244 679 | 66,9 | 61 667 | 16,9 | 55 383 | 15,1 | 3920 | 1,1 |
| Усі повіт. містечка | 195 962 | 34 604 | 16 038 | 46,3 | 13 119 | 37,9 | 4978 | 14,4 | 469 | 1,4 | 148 583 | 75,8 | 21 615 | 11,0 | 23 631 | 12,1 | 2133 | 1,1 |
| Усі міста | 561 611 | 135 45 | 44 166 | 32,6 | 58 020 | 42,8 | 30 163 | 22,3 | 3103 | 2,3 | 393 262 | 70,0 | 83 282 | 14,8 | 79 014 | 14,1 | 6053 | 1,1 |

**Таблиця 5.** Етнодемографічний склад населення Прикарпаття за переписом 30 вересня 1921 року [14]

| Міста | Загальна к-сть населення в окрузі | Міське населення | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Населення міст | Греко-католики | | Іудеї | | Римо-католики | | Євангелісти | | Інші християни | | Представники інших вірувань | |
| | | | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % | К-сть | % |
| Коломия | 119 280 | 41 097 | 7243 | 17,6 | 18 246 | 44,4 | 14 706 | 35,8 | 876 | 2,1 | 24 | 0,1 | 2 | – |
| Снятин | 79 441 | 10597 | 4727 | 44,6 | 3248 | 30,6 | 2263 | 21,4 | 351 | 3,3 | 6 | 0,1 | 2 | – |
| Городенка | 83 590 | 9907 | 5345 | 53,9 | 3048 | 30,8 | 1505 | 15,2 | 1 | – | 8 | 0,1 | – | – |
| Тлумач | 82 303 | 5905 | 1869 | 31,6 | 2012 | 34,1 | 2023 | 33,3 | – | – | – | – | 1 | – |
| В усіх повітових містах | 364 614 | 67 506 | 191 84 | 28,4 | 26 554 | 39,3 | 20 497 | 30,4 | 1228 | 1,8 | 38 | 0,1 | 5 | |
| Чернелиця | – | 3220 | 1918 | 56,6 | 538 | 16,7 | 763 | 23,7 | – | – | 1 | – | – | – |
| Обертин | – | 4676 | 2008 | 43,0 | 1133 | 24,2 | 1535 | 32,8 | – | – | – | – | – | – |
| Тисмениця | – | 7047 | 4581 | 65,0 | 1102 | 15,6 | 1355 | 19,3 | – | – | 9 | 0,1 | – | – |
| Гвіздець | – | 1992 | 464 | 23,3 | 1234 | 61,9 | 294 | 14,8 | – | – | – | – | – | – |
| Печеніжин | 43 085 | 5984 | 4126 | 69,0 | 1413 | 23,6 | 445 | 7,4 | – | – | – | – | – | – |
| Отинія | – | 4455 | 1520 | 34,1 | 1728 | 38,8 | 967 | 21,7 | 240 | 5,4 | – | – | – | – |
| Заболотів | – | 3583 | 1695 | 47,3 | 1454 | 40,6 | 434 | 12,1 | – | – | – | – | – | – |
| В усіх містечках | | 30 957 | 16 312 | 52,7 | 8602 | 27,8 | 57,93 | 18,7 | 240 | 0,8 | 10 | | | |
| **Загалом** | 407 699 | 98 463 | 35 496 | 36,0 | 35 156 | 35,7 | 26 290 | 26,7 | 1468 | 1,5 | 48 | 0,1 | 5 | – |

[1] *Грушевський М.* Історія України-Руси: в 11 т. – К., 1994. – Т. V; *Барвінський В.* Досліди з поля статистики. – К., 1993; *Кубійович В.* Географія України і суміжних земель. – Л., 1938. – Т. І: Загальна географія; *Waigel L.* Rys miasta Kolomyji. – Kolomyja, 1877; *Павлюк С.* Словник основних понять і термінів з теорії етнології. – Л., 2008; *Грабовецький В.* Історія Коломиї. – Коломия, 1996; *Грабовецький В.* Історія Івано-Франківська. – Івано-Франківськ, 1999; *Наулко В.* Етнічний склад населення Української РСР. – К.,1965; *Наулко В.* Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975; *Рабінович Я. Й.* Євреї між століттями надій (Політологічне дослідження). – Івано-Франківськ, 1997; *Horn M.* Zydzi na Rusi Czerwonej w XVII pierwzej polowinie XVIII wieku. – Warszawa, 1975; *Капраль М.* Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (Соціально-правові взаємини). – Л.: Літературна агенція «Піраміда», 2003; *Лозинський Р.* Етнічний склад населення Львова. – Л.: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2005.

[2] *Гайнц Г. К.* Закладення поселень періоду Йосифінської колонізації в Галичині та особливий приклад Кьонігсау // Німецькі колонії Галичини. Історія–архітектура–культура. – Л.: Манускрипт, 1996. – С. 81, 82.

[3] *Паньків І. М.* Польська, німецька та вірменська етнічні меншини в соціокультурних процесах на Покутті (друга половина XIX – 30-ті рр. XX ст.): дис. … канд. іст. наук / І. М. Паньків. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 95–98.

[4] *Паньків І.* Караїми // Мала енциклопедія українського народознавства. – Л., 2009. – С. 259.

[5] *Кефели А.* Культурное наследие караимов Галича и Луцка. История и современность // Наукові записки НАНУ. – К., 1998. – Вип. 4. – С. 108.

[6] *Szarlowski A.* Stanislawow i powiat Stanislawowski pod wzglkdem historycznym i geograficzno-statystycznym. – Stanislawow, 1887. – S. 197–199.

[7] *Eberhardt P.* Między Rosją a Niemcami. – Warszawa, 1996 – S. 93.

[8] Івано-Франківський обласний державний архів. – Ф. 2, оп. 4, од. зб. 66, арк. 3, 7, 11, 12, 14.

[9] *Штайнінгер Р.* Горохолина. Рукопис / пер. з нім. В. Капушака. – 1995. – С. 134.

[10] Handbuch des Lemberger Stattalterei Gebietes in Galizien für das Jahr. – 1858.

[11] *Szarlowski A.* Stanislawow i powiat Stanislawowski… – S. 197–199.

[12] Wiadomości statystyczne o stosunkach Krajowych / pod red. prof. D. Pilata. – Lwów, 1883. – Zeszyt I. – S. 137–140, 189–195, 385, 386, 388, 443–446.

[13] Skorowidz gminny Galicyi opracowany na podstawie wyników spisu ludności z dnia 31 grudnia 1900 r. – Wiedeń, 1907. – S. 210–215, 290–297, 412–417, 602–608, 628–631, 696–701.

[14] Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego powszechnego spisu ludności dn. 30 września 1921 r. i innych żródeł urzędowych. – Warszawa, 1923. – T. XIV. – S. 9, 10, 12, 20, 21, 56.

# ТРАДИЦІЙНЕ ТА МОДЕРНЕ В ЕТНІЧНИХ ЦІННОСТЯХ МОЛОДІ УРБАНІЗОВАНОГО СЕРЕДОВИЩА
## (за матеріалами опитування студентів київських вищих навчальних закладів)

**Ольга Поріцька**

**УДК [303.433:378](477)(049.5)**

У статті розглянуто питання трансформації традиційних цінностей у житті молоді великого міста. Ця проблема є досить актуальною сьогодні, бо саме молодь передусім стає об'єктом впливу кризових явищ в економіці й політиці. Наше дослідження базувалося на опитуванні студентів різних вищих навчальних закладів Києва. Анкета містила декілька взаємопов'язаних блоків, що стосувалися питання мови, ставлення до традиційних і нових обрядів, усталених родинних цінностей, зокрема форм існування сім'ї, до народження дітей у шлюбі та поза ним (цивільний шлюб). Навіть побіжні спроби розглянути оцінювання сучасною молоддю традиційних цінностей засвідчують, що сьогоденні кризові явища найбільше позначаються саме на молодому поколінні. Відсутність національної консолідуючої ідеї і послідовної державної культурницької політики призводить до зниження інтересу серед  молодих людей до історії власної культури, зокрема традиційної культури.

**Ключові слова:** молодь, традиційна культура, традиційні цінності, шлюб, дошлюбні контакти, державна політика.

The problem of transformation of traditional values in present-day urban youth circles is under consideration in this article. The problem is very urgent today because the crisis phenomena in economics, politics perhaps have the most influence just upon the youth. The study is based on the materials of a poll conducted among more than 400 students of the different Kyiv institutions of higher education, which was collected and proceeded by the author. The questionnaire had several interdependent blocks. They related to the choice of language; to the attitude

towards traditional ceremonies, which have been saved up to the present but continue to exist mainly in the rural areas in somewhat reduced forms; to the attitude towards such traditional values as family and form of this family existence; to the attitude towards birth of children out of wedlock (in «civil» marriage), which is significant for present-day public opinion; to the attitude towards family holidays connected with the Christian calendar and national holidays as well. Even the superficial attempts to study the present-day attitude of youth to several traditional values suggest that a present-day crisis situation in society has the greatest impact on young people. The absence of national idea, which would consolidate society, and of consistent state policy directed at the preservation of national values and national authenticity results in a decline of interest among the younger generation and young people in the history of their own culture including traditional culture.

**Keywords:** young people, traditional culture, traditional values, marriage, premarital relations, national policy.

Серед широкого кола актуальних проблем етнології та етнокультурології, а також суміжних дисциплін, важливе місце посідають питання вивчення культури та побуту населення сучасної України, зокрема їх соціологічний аспект [1]. Особливу увагу, на нашу думку, варто приділити сучасним культурним орієнтирам молоді різних регіонів країни. Така пильна увага викликана, з одного боку, винятковою роллю молодих людей у житті соціуму, адже вони приходять на зміну середньому, визначальному для суспільства поколінню, з другого, швидким поширенням серед певної її частини (на жаль, достатньо значної) інфантильності, споживацьких настроїв, зниженням резистенції щодо найгірших зразків масової культури, бездуховності, зростанням рівня злочинності, пияцтва та наркоманії. Вивчаючи коло сьогоднішніх культурних зацікавлень молоді, етнологія долучається до корегування культурної політики держави, що має неабияке значення в розбудові незалежної України.

Проаналізувати нинішню ситуацію в молодіжному середовищі дозволяють результати опитування, проведеного серед студентів київських вищих навчальних закладів різних напрямів знань. Студентська молодь не випадково стала об'єктом дослідження ставлення до традиційної культури, формування системи певних духовних цінностей. Вищі навчальні заклади, студентів яких було опитано, репрезентують технічний (Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут») та гуманітарний напрями (Київський національний університет ім. Т. Г. Шевченка, Інститут філології; Київський національний університет культури і мистецтв, ф-т музичного мистецтва, ф-т хореографічного мистецтва). Зібрані відомості (було опитано чотириста осіб) не можна вважати цілковито репрезентативними, однак вони досить чітко показують тенденції побутування і трансформування традиційних культурних цінностей в умовах урбанізованого середовища.

Анкета, за якою проводилося опитування, містила кілька взаємопов'язаних блоків. Вони стосувалися вибору мови, ставлення до традиційних обрядів, що збереглися до сьогодні, але продовжують існувати переважно в сільському середовищі вже в редукованому вигляді, поглядів щодо таких традиційних цінностей, як сім'я та форми її існування, ставлення, що є показовим для сучасної громадської думки, до народження дітей у громадянському шлюбі, до родинних свят — як пов'язаних з християнським календарем, так і державних. На наш погляд, оскільки подібні питання так чи інакше вже висвітлювалися раніше, зібравши свіжу інформацію, можна відстежити ті зміни, що відбуваються у свідомості молодих людей, які потрапляють у нове для себе, міське, середовище.

*Мова як одна з основних етнічних цінностей* посідає центральне місце в системі етноціннісних пріоритетів, адже є найдієвішим засобом трансляції етнічної інформації. Значущість етнічної мови як головного етнооб'єднувального чинника визначає здебільшого середнє та старше покоління українців, тимчасом як молодь вважає мову етносу другим етнічним пріоритетом [2]. Додамо, що, як і мова та фольклор, традиційна культура загалом є органічною складовою духовного надбання, а отже, ставлення до неї може бути важливим показником еволюції соціальної психології, зокрема сільського жителя, який потрапляє в місто [3]. За даними нашого опитування, більшість студентів, які є українця-

ми за національністю, визнає українську мову рідною; 16,9 % цих інформантів вважають рідною російську мову, однак жоден з тих, хто визначає себе росіянином, не назвав рідною мовою українську. Як засвідчують статистичні дослідження, у старших групах населення показники відрізняються. Такі відмінності в оцінці мови як етнічного пріоритету між молодшим і старшим поколінням є не випадковими, а радше закономірними. Міжпоколінну трасформацію цінностей етнічної мови сьогодні характеризує її знецінення у сферах вищої освіти (не даремно один із респондентів, студент НТУУ «КПІ», на запитання, що повинно сприяти формуванню патріотичного ставлення молоді до своєї держави, відповів, що «насамперед викладання предметів в інституті українською мовою»), професійного та державного спілкування, у засобах масової інформації. Цілком очевидно, що чим освіченіша та професійно-кваліфікованіша людина, тим значнішого впливу русифікації вона зазнала. Тут домінантне значення має установка на патріотичне ставлення до своєї культури та мови як її складової. Більшою мірою русифікація позначилася на технічній інтелігенції, оскільки технічна література здебільшого друкується і вже опублікована російською мовою. Дається взнаки тут і видавнича політика держави, оскільки переклади з англійської, німецької, французької та інших мов з'являються також у російському варіанті, до того ж діє інерція мислення в тому, що російська мова має розвиненішу термінологію в галузі техніки.

Асиміляційні процеси об'єктивно створили негативні умови для формування етнічної самосвідомості сучасного українського етносу, особливо у представників молодшого та середнього поколінь [4]. Інформаційний простір, що став доступним, диктує свої вимоги та зумовлює вибір мови спілкування насамперед молодого покоління. При отриманні та обробці інформації знання традиційних європейських мов міждержавного спілкування, у тому числі російської, стало очевидною необхідністю. Площини професійного та побутового спілкування стали надто русифікованими. Показово, що на запитання, чи має значення мова спілкування, лише 26,1 % опитаних студентів-українців відповіли ствердно. В умовах сьогодення це, на жаль, засвідчує не так знання української або російської мови чи толерантність (94,25 % опитаних — українці), як надто байдуже ставлення до рідної мови, адже спілкуються російською саме українці. Мовна культура українського етносу та пріоритетність рідної мови бере свій початок у родинному колі, тому представники всіх трьох поколінь українців у спілкуванні з сім'єю надають перевагу саме їй. Відродження та розвиток української мови відбувається важким шляхом ствердження мовної самоцінності, тим більше, що зараз цим процесам не сприяє державна політика.

Показовим є *ставлення молоді до традиційної культури*. Звичайно, сьогодні, в умовах глобалізації, активних інтеграційних процесів, інтенсивного впливу засобів масової інформації, було б дивно, якби молоде покоління намагалися знову виховувати тільки на засадах традиційної культури. Зворотних процесів у культурі майже не буває. Проте в сучасних соціально-політичних умовах ставлення до традиційної культури нерідко є визначальним, коли йдеться про патріотичну налаштованість молодих людей. Така проблема продовжує існувати у зв'язку з тривалою відсутністю державності (до початку XX ст.), а в період її формального відновлення в складі СРСР — з подальшою русифікацією і денаціоналізацією, що під прикриттям інтернаціоналізму проводилися як державна (партійна) політика. Отже, у запропонованій анкеті не випадковими були питання про участь у різдвяно-новорічних обрядах, які збереглися по селах, а зараз у формі молодіжної розваги набули поширення в містах і стали елементом міської культури (більш популярними вони є на Правобережжі, значно менше — на Сході України, де іноді сприймаються, як дивина).

Показовим є ставлення молоді в цілому до традиційних обрядів. Респондентам було запропоновано відповісти на запитання про

святкування певних календарних свят (Різдво, Новий рік, Водохреща, Масниця, Великдень та інші (особисто вказані респондентами) свята). Позитивну відповідь про відзначення цих свят дали 81,8 % усіх опитаних. З них 81,86 % відповіли, що святкують Різдво, 90,82 % — Новий рік, 28,76 % — Водохреща, 22,12 % — Масницю, 80,53 % — Великдень, інші традиційні свята (були згадані Спас, Маковія тощо) [5]. Можливо, через відсутність в анкеті запитання щодо відзначення Дня святого Валентина (14 лютого) про нього жодного разу не згадувалося, хоча відомо, що це свято стає дедалі популярнішим, особливо серед молоді України, насамперед завдяки активній рекламі його торговельними підприємствами. Родинні свята (дні народження — 61,95 %, іменини — 15,04 %) виявилися менш поширеними (хоча, можливо, це пояснюється зростанням тенденції до відзначення їх не в родині, а з друзями за межами дому). З-поміж державних свят були вказані День конституції, День незалежності, День перемоги, Міжнародний жіночий день, День захисника Батьківщини тощо. Досить широким виявилося коло професійних свят — День пожежника, День бібліотекаря, День учителя, День студента, День культурного працівника тощо.

З темою відзначення свят пов'язане й питання про дотримання певних родинних традицій, зокрема приготування обрядових страв, які в багатьох випадках залишилися єдиними ознаками колись розгорнутих обрядів. Так, 77,88 % опитаних відповіли, що в їхніх родинах споживають різдвяну кутю, паску (не йшлося про те, чи останню страву купують, чи печуть за традиційними переписами), значно рідше нині готують традиційні страви, приурочені до інших свят (наприклад, на Маковія, Спаса спеціальне застілля влаштовують у родинах близько 23 % опитаних).

*Самовизначення в релігії*. З усіх респондентів на запитання «Чи вважаєте Ви себе віруючою людиною?» 65,49 % дали ствердну відповідь, 11,5 % — негативну, а 22,12 % не визначилися. Показово, що кілька осіб назвали себе християнами без вказівки конкретної конфесії. Із тих, хто відповів ствердно на зазначене запитання, 90,5 % визначили себе православними, 1,18 % — греко-католиками, 3,55 % — католиками, 1,78 % — протестантами, 2,96 % респондентів належать до інших віросповідань. Однак уявлення в сучасних студентів про віруючу людину та її обов'язки розходяться з вимогами церкви до своїх парафіян. Лише 8,85 % опитаних відповіли, що ходять до церкви часто, 68,58 % поінформували, що лише інколи відвідують храм. Проте сьогоднішня тенденція повернення до християнських цінностей, часто навіть лише до зовнішніх їх проявів, як-от освячення пасок і крашанок на Великдень, виявилася в нашому опитуванні в тому, що, хоча віруючими себе назвали 65,49 % респондентів, святити святкові страви до церкви ходять 72,57 %. Мотивація була різною не завжди, як засвідчують цифри, це були власне релігійні переконання; із тих, хто ходить святити паски до церкви, 64,42 % роблять це, оскільки вважають родинною традицією і за інерцією, 6,75 % — бо це стало до певної міри престижним і 28,83 % — з релігійних переконань.

Вступивши до навчальних закладів, студенти зазвичай оселяються в гуртожитку. З появою нового тимчасового помешкання виникає бажання його якимось чином маркувати як своє, прикрасити. Було поставлено запитання: «Чи виникає бажання прикрасити тимчасове житло національними традиційними елементами декору (вишитий рушник чи серветка, писанки тощо)?». 29,38 % респондентів дали позитивну відповідь, однак більшість тих, хто відповів на це запитання, як ми і передбачали, — особи жіночої статі, здебільшого вихідці із сільської місцевості. Цікаво, що серед елементів декорування тимчасового житла молоді люди часто називали державний герб України, національний прапор, рідше — предмети традиційного декору, серед яких — власноруч вишиті серветки, а також фотографії як популярних співаків, акторів (частіше постери), так і близьких людей.

Стан національної свідомості відображається і на ставленні до традиційного одягу. Ми спробували з'ясувати, як сучасні студенти київських вищих навчальних закладів сприймають елементи народного строю в сучасному одязі. Було запропоновано чотири варіанти відповіді, співвідношення позитивних відгуків на які не є однаковими: а) мені подобається і я ношу такий одяг — 8,85 %; б) мені подобається, але я не ношу такого одягу — 53,98 %; в) вважаю це застарілим і мені це не подобається — 9,73 %; г) важко відповісти — 27,43 %. На нашу думку, значна кількість опитаних, які дали ствердну відповідь на зазначене запитання, засвідчує перспективність пропаганди елементів народного строю, хоча, звісно, не йдеться про агітацію за повернення традиційних строїв, бо це об'єктивно неможливо, однак «не-боязнь» використовували такі елементи свідчить про відсутність комплексу меншовартості. Отже, молоді люди не вагатимуться, чи можна демонструвати свою прихильність до етностилю, який зараз, в умовах глобалізації, набуває дедалі більшої популярності в одязі, музиці, дизайні приміщень тощо.

*Ставлення до шлюбу та сім'ї.* У традиційному суспільстві, як відомо, ставлення до інституту сім'ї та шлюбу було дуже важливим. Серед основних чинників у створенні нової сім'ї були соціальний стан шлюбного партнера (належність до «свого» середовища), природною вважалася належність до однієї конфесії і тієї самої національності. Протягом останнього століття відбулися суттєві зміни в ставленні до міжнаціональних шлюбів. Наприклад, у 1897 році їх кількість в Україні сягала близько шести тисяч, що становило 2,7 % від загальної кількості шлюбів [6]. Звісно, на той час поширенню такого явища, як міжетнічні шлюби, заважало багато чинників — слабка територіальна й соціальна мобільність, конфесійна ізольованість, побутова замкненість, територіальна розрізненість. Проте в умовах національного тиску як у підросійській Україні, так і на українських територіях, що перебували в складі Австро-Угорської імперії, це сприяло виживанню етносу. За радянських часів кількість міжнаціональних шлюбів поступово зростала і в 1925 році становила вже 6,66 %, а в 1979 році — 25 %. До кінця XIX ст. відсоток міжетнічних шлюбів був дуже низьким, до того ж укладалися вони здебільшого на периферії української етнічної території. У 1897—1917 роках питома вага міжетнічних шлюбів зросла і становила 4,1 % [7]. У 20—30-х роках XX ст. значною мірою завдяки активному процесу урбанізації, пропаганді та політиці інтернаціоналізації міжетнічних шлюбів стало значно більше. У 80-х роках XX ст. в середовищі українців чисельність таких шлюбів уже становила 26,7 %, серед росіян — першої за величиною національної меншини в Україні — 31,3 % [8].

Питання про ставлення студентської молоді до національності майбутнього шлюбного партнера було поставлено не випадково. З одного боку, укладання однонаціональних шлюбів деякі сучасні соціологи тлумачать як показник «закритості» нації, з другого, цілком логічним було б, на нашу думку, вважати поки що превалюючі однонаціональні шлюби підсвідомим прагненням підтримувати «чистоту» нації, а крім того, свідченням збереження певних культурних особливостей менталітету українців, які можуть бути несумісними з цінностями інших народів, навіть достатньо близьких культурно, як-от росіян, білорусів, поляків тощо. Сьогодні, особливо із здобуттям Україною незалежності, у молоді поступово зникає комплекс національної меншовартості, який нав'язувався багатьом народам політикою компартії в Радянському Союзі, тому й ставлення українців до представників інших національностей, які проживають в Україні і становлять національні меншини, змінилося. На запитання «Чи має для Вас значення національність майбутнього шлюбного партнера?» 49,56 % відповіли негативно, 37,17 % — позитивно, 13,27 % не визначилися. Незважаючи на це, більшість юнаків-українців повідомили, що національність майбутньої дружини має значення, хоча мова спілкування з друзями для

них не настільки важлива. Дівчата виявилися толерантнішими до національності майбутнього чоловіка: 37 % відповіли, що національність партнера не є для них суттєвим чинником.

Важливим питанням при порівнянні традиційних цінностей є ставлення до дошлюбних інтимних стосунків. У суспільстві до XX ст. (принаймні в християнську добу) громадська думка не допускала подібних зв'язків. Незаміжня дівчина, яка вагітніла, ставала парією в суспільстві й отримувала тавро «покритка», її дитина також часто не була повноцінним членом громади. Є лише поодинокі згадки про те, що шлюб з дівчиною, яка мала незаконнонароджену дитину, приносив щастя [9]. Щоправда, громада могла поблажливо поставитися до парубка, який одружувався з покриткою, однак це не було закономірністю. Як дохристиянські пережитки можна розглядати дошлюбне спілкування української молоді, що, зокрема, включало й інтимні контакти, загалом засуджувані суспільством, але які, очевидно, були дуже поширеними, оскільки у весільному обряді зберігся ритуал перевірки «чесності» нареченої. Так звана сексуальна революція, що відбулася на Заході в 1960–1970-х роках, поступово поширилася й на терени України. І хоча її частково стримує загроза СНІДу, однак у суспільній свідомості, особливо молодшого покоління, вона призвела до зниження бар'єру «забороненості» дошлюбних (та й позашлюбних) зв'язків, що, однак, і далі не узгоджується із церковними заборонами таких стосунків (а серед молоді, як засвідчує опитування, хоча більше половини опитаних вважають себе християнами, 67,41 % з числа тих, хто відповів на запитання про ставлення до дошлюбних сексуальних контактів, дали позитивну відповідь, лише 9,82 % ставляться негативно, 22,77 % — не визначилися).

Навіть побіжні спроби дослідити сприйняття молоддю деяких традиційних цінностей дозволяють дійти висновку, що сучасний кризовий стан у суспільстві найбільшою мірою позначається саме на молодих людях та їх оцінці різних питань культури. Відсутність консолідуючої ідеї, послідовної державної політики, скерованої на збереження національних цінностей та автентичності українського етносу зумовлюють те, що переважна частина молоді мало переймається ідеєю збереження національної культури. Звісно, світові глобалізаційні процеси об'єктивно скеровані на інтеграцію як позитивних, так і негативних явищ у культурі, однак кризові явища в освіті, не завжди виправдані експерименти, заручниками якої стають молоді люди, поляризація серед молодшого покоління (коли більшість виявляє інертність як до засвоєння традиційних цінностей, так і до опанування найкращими здобутками світового співтовариства і перетворюється фактично на плебс) призводять до занепаду в молоді інтересу до історії власної культури, у тому числі традиційної.

[1] Серед перших соціологічних досліджень у вітчизняній етномузикології варто назвати праці С. Грици: *Грица С. Й.* Фольклор у промисловому середовищі (на матеріалі Чорнобильської АЕС) // Народнопоетична творчість в ідейно-естетичному вихованні радянських людей. – К., 1978. – С. 142–170; Социологическое направление в этномузыкологии // Проблемы музыкальной культуры. – К.: Музична Україна, 1987. – С. 51–66; Соціологічна програма «Фольклор у Вашому житті». – К., 1991; Соціологічний напрямок в етномузикології // Трансмісія фольклорної традиції. – К.; Т., 2000. – С. 81–100.

[2] *Борусевич О. А.* Міжпоколінна трансформація етнічних цінностей (на прикладі українського етносу України): автореф. дис. ... канд. соціол. наук. / О. А. Борусевич. – К., 2000. – С. 8.

[3] *Грица С. Й.* Фольклор у промисловому середовищі... – С. 146.

[4] До «молодшого покоління» українські соціологи переважно відносять людей віком від 18 до 30 років, до «середнього» – осіб від 31 до 50 років, а до «старшого» – тих, кому більше 51 року. Коливання у визначенні вікової належності до покоління можуть становити розбіжність в один-два роки.

[5] Вихідним було вибрано обряд колядування, оскільки зараз він частково відновився і в міському середовищі. На запитання «Чи подобається Вам бути пасивним глядачем обряду?» 73,66 % респондентів відповіли позитивно, 40 % актив-

но беруть участь у колядуванні, яке фактично перетворилося на молодіжну забаву. Важливою також є мотивація безпосередньої участі чи спостереження за проведенням обряду. Привабливість у тому, що так колись святкували предки, виявили 34,22 %, перспектива весело провести час привабила 67,11 %, можливість включитися у будь-який момент і бути не тільки глядачем, але й безпосереднім учасником свята зацікавила 23,89 % опитаних, нагода дізнатися щось нове для себе – 33,63 % (лише 1 % опитаних відповіли, що такий спосіб проведення часу їм не подобається).

[6] *Пономарёв А. П.* Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине. – К., 1989. – С. 123.

[7] Там само. – С. 130.

[8] Там само. – С. 131.

[9] Дитина в звичаях і віруваннях українського народа: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г[рушевський] / обробив З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л., 1906. – Т. 8.

# ЕТНОВИЯВИ В СТИЛЬОВИХ РИСАХ СУЧАСНОЇ АРХІТЕКТУРИ КИЄВА

**Тетяна Товстенко**

**УДК 72.03(477)**

У статті подано коротку характеристику дослідження проявів українських національних ознак у стильових особливостях фасадів будівель на різних етапах розвитку та в проектах сучасних творчих колективів архітектурних майстерень Києва.

**Ключові слова:** етновияви, українські національні риси, історична та сучасна архітектура, стильові ознаки.

This article is devoted to a profile of the researches of Ukrainian national outlines' displays in the styles of architecture of the buildings facades' on the different phases of the development and in the projects of modern creative groups of the Kyiv architectural studios.

**Keywords:** ethnical displays, Ukrainian national outlines, styles of historical and modern architecture, stylish outlines.

Етновияви в стильових рисах архітектури віддзеркалюють її самобутність, указують на належність до національних традицій у поліетнічному середовищі населених пунктів. На сьогодні це мало вивчені грані вираження національних рис у стильових характеристиках об'єктів, особливо сучасної архітектури великих міст.

На всіх етапах розвитку архітектурної науки так чи інакше простежуються етновияви в стильових рисах архітектури. Водночас в епоху тоталітарного режиму за радянських часів масштабні дослідження національних традицій були унеможливлені й навіть каралися законом. Заяви про те, що Україна має самостійний розвиток мистецтва асоціювалися з вірогідністю існування незалежної держави та розглядалися як прояви українського буржуазного націоналізму. Усе, що будували на теренах України, вважалося досягненням російської культури.

До питань історії вивчення національних рис в українській архітектурі зверталися такі знані українські вчені, як Г. Логвин, В. Чепелик, З. Мойсеєнко, М. Коломієць, пізніше – В. Тимофієнко, В. Вечерський, Л. Прибєга, З. Гудченко.

Г. Логвин – один з основних дослідників стилю українського бароко – вказував на властиві українській народній архітектурі прояви в стилі бароко, а саме – м'які лінії абрисів куполів, пропорції об'ємів споруд, багатий ліпний декор, меандри на пілястрах на основі рисунка народних орнаментів, використання білого та блакитного чи бірюзового кольорів в оздобленні фасадів культових споруд.

Після здобуття Україною незалежності за редакцією В. Тимофієнка було видано збірник «Архітектурна спадщина України» (1995),

присвячений питанням національного та інтернаціонального в архітектурі України.

У цьому збірнику в статті «Італієць Ф. Фраполлі та проблеми українського ампіру» В. Тимофієнко заперечує визначення українського зодчества початку XIX ст. як провінційного відбитку російського класицизму та наголошує на об'єктивному висвітленні архітектури цієї доби з урахуванням внеску зодчих інших країн. Він підкреслює, що в кожному світовому стилі є інтернаціональна складова (особливу увагу звертає на ампір). Водночас В. Тимофієнко підкреслює, що кожен народ вносить щось своє, притаманне саме його світосприйняттю в абриси силуету, побудову форм, їх пропорційне співвідношення, декор. Тому дослідник акцентує увагу на необхідності вивчення особливостей саме українського внеску в стильову течію визначення національних рис українського ампіру та врахування впливів не тільки російської, а й італійської, польської, німецької, австрійської та інших художніх шкіл.

У цьому ж збірнику Н. Логвин у статті «Хрестовобанні храми стародавнього Києва» в контексті середньовічної східнохристиянської архітектури дослідила та провела порівняльний аналіз храмових споруд, збудованих у Візантії, Вірменії, Грузії та Україні (а саме — в Києві) і визначила відмінні особливості Київської художньої школи.

Вагомий внесок у дослідження стилю модерн в Україні зробив знаний історик архітектури В. Чепелик. Він здійснив ґрунтовний аналіз впливу на риси цього стилю різноманіття варіантів європейських шукань — сецесії у Львові, віденської школи в Києві чи Одесі, північноєвропейського стилю в Харкові і виділив такі стильові течії:

— *модерністична* — набула поширення в усіх регіонах, у ній європейські ознаки переважали над національними особливостями;

— *сецесійно-романсько-візантійська* — побутувала лише в західному регіоні;

— *народно-стильова* — вирізнялася багатим декором, заснована на розвитку модерністичних народних традицій;

— *необарокова* — містила модерністичні українсько-барокові та народні риси;

— *раціоналістична* — характеризувалася досить стриманими формами;

— *неокласицистична* течія відзначалася спробою поєднання модерністичних народних традицій з класицистичними принципами, набула поширення в 1930-х роках [2, с. 40].

Загалом, як вказує В. Чепелик, формування українського архітектурного модерну відзначалося двома важливими творчими особливостями — *українізацією модерну та модернізацією українських народних традицій*. Варто зазначити, що вияви українських національних рис у модерні притаманні творчості таких видатних архітекторів початку XX ст., як В. Кричевський, О. Сластіон, І. Левинський, О. Лушпинський, С. Тимошенко, Є. Сердюк, В. Троценко, К. Жуков, О. Вербицький, М. Даміловський та інші, які водночас були й теоретиками цього стилю.

Розвиток форм хати й вежі В. Чепелик убачав в архітектурі готелю «Асторія» в Катеринославі (архітектор П. Фетісов, 1909—1911 рр.), житлових будинків у Харкові (архітектор С. Тимошенко, 1909—1911 рр.; 1912—1913 рр.), дачі Куліжанського в Померках під Харковом (архітектор К. Жуков, 1912 р.) та серії земських шкіл у Лохвицькому, Чорноухівському та Лубенському повітах (архітектор О. Сластіон, 1913—1916 рр.), Полтавського губернського земства (архітектор В. Кричевський, 1903 р.) та ін. Він здійснив графічний аналіз хат народних умільців та архітектури стилю модерн.

В. Чепелик наголошує, що найбільше до народних традицій будівництва хат, доповнених формами гранчастих або дещо заокруглених об'ємів з вікнами, розкритими в різні боки, та пластикою дахів з домінуючими баштами, в українському архітектурному модерні тяжіла об'ємна композиція споруд.

Особливе значення в українському архітектурному модерні мала форма вікна та вирішення порталів. Вікна були прямокутними, арковими, з напівциркульними, лучковими

еліптичними перемичками, трапецийні з різними скосами у верхніх кутах, як в училищі ім. М. Грушевського на Куренівці (архітектор В. Кричевський). Співзвучні європейській архітектурі були спарені та строєні вікна (будинки Полтавського земства, школа ім. І. Котляревського). Іноді віконні прорізи облямовували лиштвами чи фланкували колонками або пілястрами. Цікавими є приклади оздоблення вікон кольоровими орнаментальними плитками у вигляді «рушника» (Дяківська бурса «Колегіон» у Львові, архітектор О. Лушпинський; земська лікарня в Лубнах, архітектор Д. Дяченко). Однією зі знахідок В. Кричевського є вікна, зроблені в будинку Полтавського земства, де трапецієвидне вікно фланкують дві витончені колонки, що підтримують п'яти трапецій. В. Чепелик запропонував назвати це вирішення «вікном Кричевського» за аналогією до відомих назв — «вікна Браманте», «вікна Палладіо».

В. Чепелик проаналізував сім композицій порталів архітектури українського модерну, серед яких трапецієвидні портали, портали з дашками на консолях з різноманітним оздобленням та інші, а також ідентифікував їх з народними витоками вирішення вхідних частин та віконних прорізів, підкреслюючи єдність народних традицій і новаторства початку XX ст. Варто звернути увагу на портал будинку Полтавського земства (архітектор В. Кричевський, 1903—1908 рр.), де в трапецієвидній за формою лоджії розташований дверний проріз із різьбленими дверима, прикрашеними орнаментальною композицією «Дерево життя», та на бічні стіни лоджії, де виконано панно «вазон».

Народні риси виявлені у формах капітелі й колони (капітель — форма витонченого глечика, база — перевернутий жбан), у пропорціях, у кольорі — сині, жовті, білі кольори на вигляд справжньої порцеляни — та декоративні прикраси (орнаментація) колон і балюстради сходового холу Полтавського губернського земства у вигляді різьблених куманців зі стовпчиками, увінчанні стін карнизами різноманітної форми із застосуванням кронштейнів-коників.

Порівняльний графічний аналіз споруд народної архітектури та стилю українського архітектурного модерну, здійснений В. Чепеликом, наочно підтверджує, що джерелом формування українського архітектурного модерну була українська народна культура.

У 1925—1930 роках з використанням рис стилю українського бароко за проектами архітектора Д. Дяченка було споруджено комплекс Української сільськогосподарської академії в Голосієво. Будинки Лісотехнічного (1925—1927) та Землеробного (1927—1928) інститутів, житловий будинок для професорів (1925—1927) та два студентські гуртожитки (1926—1928) — визначні зразки українського необароко, за які автора звинуватили в українському буржуазному націоналізмі. У 1950 році зруйновані під час війни корпуси Лісотехнічного та Землеробного інститутів було відновлено та надбудовано (архітектори — П. Петрушенко, В. Созанський) [2, 3].

Послідовниками використання рис національної архітектури в забудові подальших років були А. Добровольський, В. Єлізаров, А. Заваров, М. Холостенко, А. Мілецький, О. Малиновський, А. Косенко, В. Гопкало, М. Шило, О. Тацій, М. Буділовський, М. Коломієць та ін.

З використанням мотивів давньоруського та українського народного зодчества за проектом архітекторів О. Малиновського та А. Мілецького в 1949 році було зведено будинок навчального закладу (нині — Академія водного транспорту) в Києві, на вул. Фрунзе, 9 [3].

У 1950-х роках найбільш яскраво риси українського національного стилю проявилися в творчому доробку архітектора А. Добровольського. Це насамперед пропорції, співвідношення розмірів  споруд в архітектурній композиції ансамблів центрів сіл; використання в архітектурі Києва кераміки, у багатьох випадках — декорованої орнаментом у народному стилі (інтер'єр станції метро «Хрещатик», забудова вулиці Хрещатик); включення в силует будинків картушів — елементів, притаманних архітектурі українського бароко; декорування

вінцевих карнизів, входів, міжвіконних та підвіконних площин орнаментами в національному стилі, що, за задумом А. Добровольського, знайшло відображення в архітектурі житлових та громадських споруд Києва (забудова вулиць Хрещатик і Прорізна, Соцміста). Аналогічні зразки проявів в архітектурі 1950-х років українських національних рис є також і в інших містах України — Черкасах та особливо Кривому Розі.

Після прийняття постанови уряду щодо боротьби з надмірностями настав період так званої «рейшінної» архітектури. Однак вияви національних рис, хоч і в досить збідненому вигляді, усе ж відобразилися в орнаментуванні площин технічних поверхів (забудова проспекту Перемоги в Києві).

У кінці 1960-х років павільйон України на Міжнародному фестивалі молоді і спорту в Москві здобув премію ім. М. Островського (архітектори В. Штолько, Ю. Бородкін, С. Невін). Споруда мала металеві вантові конструкції, стіни яких вирішені у вигляді рушників з українським орнаментом. Водночас намагання цього автора в 1967 році використати в інтер'єрі критого ринку на Подолі (при оздобленні стелі) орнамент рушників у червоному та чорному кольорі викликало супротив можновладців і звинувачення в українському націоналізмі. До моменту відкриття ринку стелю було перероблено.

Панно в ресторані метро «Хрещатик» у Києві (художник І. Литовченко) з українськими національними мотивами — жовтими соняшниками на тлі блакитного неба (жовто-сині кольори вважалися символом української державності), — за вказівкою партійних керівників перед відкриттям ресторану повинні були знищити, але робітники на свій ризик поверх панно натягли сітку «рабітцу» та затинькували, сподіваючись, що колись його таки буде відкрито.

У кінці 1970-х років вхідну частину магазину на першому поверсі житлового будинку на бульварі Лесі Українки оформили керамічними панно, у рисунку яких були використані мотиви українських килимів (художник-монументаліст А. Гайдамака). Це була визначна подія для збідненого архітектурного середовища міста.

В архітектурі 1980-х років громадськість також вразила споруда М. Левчука — Будинок народної творчості на бульварі Т. Шевченка, де втілилися риси українського національного стилю. Чільний фасад цієї споруди розчленований на п'ять об'ємів, з'єднаних заглибленими площинами. Низ будинку вирішено у вигляді ґанку з колонами. У заглиблені площини верхніх поверхів та ґанку вмонтовано керамічні панно з використанням орнаменту в національному стилі.

У 1985—1986-х роках у Києві було побудовано готель «Хрещатик» (архітектори В. Гопкало, Л. Філенко, М. Гершензон, Л. Лінович та ін.) [3], де при вирішенні чільного фасаду використали стилізовані мотиви українського рушника, виявлені вертикалями французьких балконів на тлі тонованого скла коричневого кольору, а круглі пласкі розетки над ними, за задумом авторів, асоціюються з орнаментом часів Київської Русі. Нині висувають пропозиції декорувати орнаментом у формі вертикальних панно в національному стилі головний фасад Українського Дому на Європейській площі. Апробація принципу такого вирішення у вигляді вертикально змонтованих реклам, на думку автора, досить слушна.

У пошуках нового архітектурного стилю сучасні зодчі почали звертатися до історичних стилів з рисами, властивими українській архітектурі та з етновиявами інших національностей, представники яких мешкали та й зараз мешкають на теренах України (росіяни, євреї, поляки, кримські татари, німці, серби), або до стилів на основі сучасних зразків загальноєвропейської чи азійської культури, що не пов'язані з українськими традиціями.

Варто зазначити, що з 1990-х років при проектних та науково-проектних інститутах як окремі організації почали з'являтися творчі архітектурні колективи, що їх очолили знані ініціативні архітектори. Найвідоміші з них — творчі архітектурні колективи В. Єжова, М. Левчука, В. Шкрогаля, В. Жежеріна, М. Гершензона

Г. Духовічного, О. Слєпцова, В. Ісака, Ю. Бородкіна, М. Дьоміна, С. Целовальника, С. Бабушкіна, Я. Віга, І. Шпари та ін.

Працюючи над новою архітектурою Києва такі творчі колективи, як ПП «Творча архітектурна майстерня "Шкрогаль"», Архітектурно-будівельна компанія «Жежерін», ТОВ НП АБ «ЛІЦЕНЗ і АРХ» (директор О. Слєпцов), певною мірою архітектори під керівництвом М. Гершензона у своїх проектах намагалися використовувати та творчо переосмислювати історичні стилі, притаманні українській архітектурі, з виявами народних українських, давньоруських чи єврейських рис.

У творчості архітектурного колективу ПП «Творча архітектурна майстерня "Шкрогаль"» (яка заснована в 1990 р.) простежуються тенденції до створення нового архітектурного стилю на основі народних традицій, що використовувалися в історичних стилях українського бароко чи українського модерну (на базі вивчення теоретичних розробок В. Чепелика) та українського класицизму [4].

Так, житловий будинок на вулиці М. Раскової (проект 2006–2007 рр.) зведений із застосуванням рис класицизму та стилю модерн. Чільний фасад має симетричну, ступінчасту композицію, дев'ять розкріповок по вертикалі, що підкреслюють його стрункість. Центральна розкріповка з великими спареними вікнами, обрамлений фільончастими смужками білого кольору, завершується великим вітражним вікном, що має скоси, притаманні стилю модерн. Будівлю зведено на значному подіумі. Верх будинку вирішений у вигляді башти, увінчаної ажурними металевими конструкціями у формі прямокутника та піраміди. Будова включена в план будівництва. Двадцятиповерховий будинок розташований неподалік від Русанівського обвідного каналу. Тут запроектовано облаштування квітників та газонів, у курдонерах — майданчиків для відпочинку дорослих та дітей. Поруч із будинком у прибережній зоні заплановано зробити спортивні майданчики та стадіон. Благоустрій Русанівської набережної передбачає також організацію зеленої зони та пляжів уздовж каналу.

Ескізний проект житлового будинку на вул. Гоголівській, 36, виконаний у стилі українського модерну (архітектори М. Бондарчук і В. Шкрогаль), поки що не затверджений для будівництва. Пластика фасадів, завершення будинку, скоси вінцевих та цокольних віконних прорізів, орнаментація площинних стін нагадує архітектуру споруд знаного зодчого В. Кричевського. Будинок розташований в історичному центрі міста, між вулицями Артема, Коцюбинського і Тургенівською, забудова яких здебільшого датована XIX — початком XX ст. та представлена стилями цегляної архітектури й модерну з окремими включеннями конструктивізму. Будинок восьмиповерховий, з мансардою, на першому поверсі передбачені офісні приміщення.

Сьогодні за проектом цієї ж майстерні заплановане спорудження житлового комплексу на вул. М. Раскової, 4 з використанням мотивів українського класицизму та конструктивізму. Комплекс має ступінчасту об'ємно-просторову композицію, поверховість — від 6-ти до 14-ти. На дахах пропонують облаштувати так звані «висячі сади». Площини фасадів вохристого, характерного для класицизму кольору, на тлі яких яскраво виділяється декор вінцевих карнизів («гуськи», «каблучки», «полички», спрощеної форми тригліфи), облямування вертикальних ніш сходових кліток, ризалітів, нижні горизонтальні тяги над першими поверхами. Ризаліти, що виступають, увінчані прямокутними елементами, через прорізи яких видно небо та простота яких співзвучна зі стилем конструктивізм. Комплекс, розміщений на розі вулиць О. Туманяна та М. Раскової, відіграє роль виразного архітектурного акценту. Окрім житлового і прибудованого блоків офісних приміщень, проектом передбачені підземний паркінг, криті гостьові стоянки, майданчики для відпочинку дорослих, ігрові майданчики для дітей, малі архітектурні форми тощо.

У кінці 1990-х років побудований житловий будинок на вулиці Жилянській з використанням мотивів стилю класицизм та елементів українського модерну, які проявились у формі (стиль

модерн) та оздобленні вінцевих карнизів, аркади, вікон мансарди й карнизу між житловим поверхом та мансардою. Будівля розташована в мальовничому кварталі історичної забудови міста, між вулицями Саксаганського та Жилянською. Ухил рельєфу вирішений терасами, з трьох боків обмежений підпірними стінками. Будинок двосекційний, має підземний паркінг та гостьову стоянку, на 10-му та 11-му поверхах є дворівневі квартири.

Варто зазначити, що скоро закінчується будівництво офісно-житлового комплексу на вулиці Туманяна, 15 (Дніпровський р-н Києва). Він має назву «Лазурний блюз», яку здобув завдяки мальовничому краєвиду, що відкривається з вікон будинку на кручі правобережжя, увінчані величним храмовим комплексом Києво-Печерської лаври. Будівля виконана з використанням мотивів замкової архітектури України, має три башти, завершені трикутними шпилями. На жаль, у ході будівництва не вдалося виконати абриси цих башт, як було заплановано за проектом. Комплекс має сім секцій, п'ять з яких різнорівневі (18—24 поверхи). Він розташований на березі Русанівського каналу. Дві 22-поверхові секції зведені в глибині ділянки забудови. На верхніх поверхах цих секцій запроектовані квартири-пентхауси, які надають усьому комплексу вигляду просторово завершеної композиції. На перших поверхах розміщені офісні приміщення. Проектом передбачена гостьова стоянка, а під усім комплексом — підземний паркінг на 510 автомашин. Окрім того, споруджують велосипедні доріжки, спортивні майданчики, дитячі ігрові майданчики, проводять благоустрій берега Русанівського каналу. Варто додати, що комплекс «Лазурний берег» буде мати свою інфраструктуру: магазини, фітнес-центр, ігрові кімнати для дітей, салон краси та кафе.

Колектив ПП «Творча архітектурна майстерня "Шкрогаль"» виконав також проект Свято-Миколаївського храму УПЦ КП в с. Чайки Богуславського району Київської області, в архітектурі якого було втілено риси українського бароко. Він розташований на місці старої дерев'яної козацької церкви, збудованої в 1758 році, що згоріла в 1979 році. Храм тридільний, має три куполи і дзвіницю, три входи: центральний — царські врата і два бічні — південний та північний. У пам'ять про козацький храм по периметру фасадної частини притвору встановлено колонаду, у центрі увінчану картушем. Розписи інтер'єру храму виконані з використанням мотивів, притаманних старому козацькому храму Святого Миколая. Храм розрахований на 130 парафіян.

Житлові будинки на вул. Щербакова, 42 в Шевченківському районі Києва та на вул. Пожарського, 4 у Дніпровському районі також зведені на основі творчої інтерпретації українського модерну. Майстерно вирішені вертикальне, гранчасте членування фасадів на сходових клітках та картуші над ними.

Директор, творчий керівник і головний архітектор проекту Володимир Михайлович Шкрогаль — член-кореспондент Української академії архітектури, член Національної спілки архітекторів України, нагороджений Орденом святого рівноапостольного князя Володимира III ступеня. Зі слів В. Шкрогаля, у своїй творчій архітектурній діяльності він орієнтується на основні принципи, що сформувалися в процесі архітектурної практики: тактовне й бережне ставлення до культурної, архітектурної та містобудівної спадщини; органічне вписування архітектурних об'єктів в існуючу ландшафтну, історичну та містобудівну структуру; пошук образного вирішення нових об'єктів і надання їм виразного архітектурно-містобудівного значення; пошук нового національного архітектурного стилю в сучасній архітектурі України.

Ще один творчий колектив — Архітектурно-будівельна компанія «Жежерін» — було засновано в 1998 році. Його очолює Вадим Борисович Жежерін — народний архітектор України, якого обрали Президентом Київської організації Національної спілки архітекторів України та Президентом «Міжнародної Асоціації спілок». Джерелом творчого натхнення цього колективу здебільшого є давньоруський стиль. Основні роботи В. Жежеріна — станції метро-

політену «Площа Льва Толстого» (1980) та «Золоті ворота» (1989) — мають виразні риси давньоруського стилю.

З використанням стилю давньоруської та замкової архітектури виконана Комплексна забудова і реконструкція Бессарабського кварталу на розі вулиці Хрещатик і бульвару Т. Шевченка у м. Києві (керівник авторського колективу В. Жежерін).

Цікавим є житлово-офісний комплекс на вул. Володимирській, 79. Фасадний будинок зведено з дотриманням традицій стилю конструктивізм.

Доцільно також звернути особливу увагу на архітектуру церкви Преображення Господнього (Теремки), де на основі інтерпретації давньоруського стилю (купол церкви) й елементів бароко (абриси головних воріт та увінчання притворів церкви) вирішені сучасні форми і композиція цієї споруди.

«Архітектура — це створення своєрідного сценарію життя в місті, де архітектор виступає в ролі і режисера, і художника, і оператора, — зазначає Вадим Жежерін, — ...архітектура складна тим, що ти проектуєш її ззовні, а потім перебуваєш всередині. Вміння оперувати простором — ось що найважливіше».

Творчі роботи компанії «Жежерін» — станція Київського метрополітену «Золоті ворота» та комплексна реконструкція Площі Льва Толстого в Києві — відзначені двома Державними преміями України.

На особливу увагу заслуговують роботи Науково-проектного архітектурного бюро «ЛІЦЕНЗ і АРХ», заснованого в 1992 році [5]. Його генеральний директор Олег Слєпцов — доктор архітектури, професор, лауреат Державної премії України в галузі архітектури, заслужений архітектор України — нагороджений Орденом Рівноапостольного Князя Володимира ІІІ ступеня, УПЦКП, Орденом Святого Миколая Чудотворця, почесною медаллю «Золота каріатіда» УАА, є Кавалером Міжнародного ордену Святого Станіслава ІІІ ступеня. Творчий колектив під його керівництвом працює над створенням сучасного архітектурного стилю, заснованого на українських національних традиціях та в окремих роботах — на особливостях авангарду.

Розглянемо споруди, у стильових рисах яких простежуються етновияви. Так, архітектура храмового комплексу ікони Божої Матері Живоносне джерело в Києві на масиві Південна Борщагівка на вулиці Симоненка, 12 (1996) має риси українського бароко, що проявляються у формі та розписі купола, оздобленні люкарен. Цікаво, що до конструктивного вирішення храму включені залишки зруйнованої за радянських часів церкви та прибудовані приміщення, зведені під час її перепрофілювання. У такий спосіб храмовий комплекс було збільшено втричі, порівняно з первісною церквою. Він відіграє роль містобудівної домінанти району. До складу комплексу входять нижній храм, житло для сімей священиків, недільна школа, просвірня, їдальня, швейна майстерня та інші приміщення. Проект відбудови виконаний на благодійній основі.

Храм апостолів Петра і Павла в Києві на Центральному кладовищі на вул. Стеценка, 18 (2000–2008) також має риси українського бароко, що втілилися у формі купола та оздобленні люкарен. Однокупольний, круглий у плані, об'ємно-просторової композиції, він відповідає задуму створення Пантеону пам'яті.

Риси українського бароко також проявляються в сучасній архітектурі кафедрального собору Святої Трійці, зведеного в Тернополі на вулиці Злуки (1994–1995), а саме — в окресленні куполів. Основна ідея формоутворення — хрест у плані і на фасаді. У великий кам'яний хрест у вигляді арки врізаний головний вхід. У стилобатній частині розташовані малий храм, конференц-зал, недільна школа.

Мультицентр «Оболонське коло» (2005) споруджений у Києві на розі Оболонського проспекту й вулиці Героїв Дніпра, над станцією «Герої Дніпра». В архітектурі простежуються риси конструктивізму.

Як засвідчує аналіз творчості визначних архітекторів минулого та сьогодення, самобутній гармонійний архітектурно-містобудівний простір міст України може бути створений лише на основі народних традицій національ-

ної культури, збагаченої проявами рис поліетнічного середовища.

Архітектурна спадщина інших народностей, які проживають на теренах України, доповнюють та урізноманітнюють культурне надбання нашої держави. Житлова забудова колишніх німецьких колоній, споруди кірх, елементи кримськотатарської, караїмської, вірменської, сербської, єврейської культур, особливо в приватних будинках початку XX ст. стилю модерн та в культових спорудах (синагог, кірх, костьолів) — усе це потребує подальшого дослідження.

1. Архітектурна спадщина України. – К., 1995. – Вип. 2. – С. 33–51, 99–124, 132–161.

2. *Чепелик В.* Український архітектурний модерн. – К., 2000. – 377 с.

3. Київпроект. 70 років. – К., 2007. – 248 с.

4. Творческая архитектурная мастерская В. Шкрогаля. – К., 2005. – 73 с.

5. Олег Слєпцов – архитектор, художник, музыкант. – К., 2008. – 320 с.

# ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ СЛОБОЖАНЩИНИ

**Сергій Швидкий**

**УДК3 16.723:39(=161.2)**

У статті досліджено історико-етнографічні та соціально-політичні чинники формування духовної культури українців Слобожанщини впродовж XVII—XX ст.

**Ключові слова:** Слобожанщина, українці, колонізація, русифікація, історичний, соціальний, культура.

The author inquires into a question of the historical and ethnographical, social and political forming factors of spiritual culture of the Slobozhanshchyna's Ukrainians in the XVIIth — XXth centuries.

**Keywords:** Slobozhanshchyna, Ukrainians, colonization, Russification, historical, social, culture.

На сьогодні українська Слобожанщина охоплює територію Харківської області, північні райони Донецької, північно-західні райони Луганської, північно-східні райони Дніпропетровської, східні райони Полтавської та Сумської областей.

Назва цього історико-етнографічного регіону з'явилася в середині XVII ст., у період колонізаційного руху українського етносу на схід. На той час до складу Слобожанщини входили, крім частини України, південна територія Воронезької, Курської областей та більша частина Бєлгородської області. Уже в XI—XIII ст. Слобожанщина стала об'єктом давнього східнослов'янського освоєння, що в основному здійснювали русичі Чернігово-Переяславської землі, беручи безпосередню участь у формуванні української нації. Упродовж XV—XIX ст. на Слобожанщині також проживали переважно вихідці з українських земель.

На думку Д. Багалія, «велика сила народу прийшла в Слобідчину із Гетьманщини, з Лівобережжя, але найбільша частина їх належала до тих, що прийшла в Лівобережжя з Правобережжя» [1]. Ці переселенці, отримавши тут на певний час різні пільги («свободи»), засновували поселення — слободи або поселення на «слободах» [2]. Таким чином, населення Слобожанщини формувалося з різних етнографічних груп українського народу, що в подальшому значно вплинуло на формування як матеріальної, так і духовної культури жителів краю.

Подібної думки дотримується В. Юркевич, який підкреслював, що «природніш було б шу-

кати джерела колонізаційного руху навіть за найраніших часів у властиво українських землях в західній Волині і Поділлю, почасти в Галичині» [3].

На початку XVII ст. великі загони українських селян і козаків оселилися вздовж перших укріплених ліній поблизу Орла, Єльця та інших поселень. Одним з перших таких населених пунктів, заснованих у так званому дикому полі наприкінці XVI ст. за наказом Бориса Годунова від 5 липня 1600 року на півдні Слобожанщини, було місто Цареборисів (с. Червоний Оскіл Ізюмського р-ну Харківської обл.) [4]. Порядкував у новому місті воєвода Семен Алфер'єв з військовою залогою. Спочатку його загін складався переважно з «російських служилих людей так званих дітей боярських, дворян та ін. Серед них було чимало охочих з донських і запорізьких козаків, з українських жителів Наддніпров'я, було навіть кілька литовців, поляків, німців» [5].

Основним заняттям цареборисівців було хліборобство, однак швидко почали розвиватися різні промисли й торгівля. Уже з перших років після переселення місцеве населення вживало заходів, щоб здобути торговельні привілеї. Під час перебування в Москві (січень 1657 р.) отаман Іван Семенович Світличний з представниками старшини просив у царя дозволу вільно займатися промислами, торгувати вином, пивом «безпошлинно». Такого рішення не було прийнято, але формально заборонили тільки возити горілку на продаж до сусідніх міст. На цей фактичний дозвіл вільно гнати («курити») горілку воєводи дивилися скоса і скаржилися, що служилі з Росії «у Черкас пропиваются, платье и лошади и служилую рухлядь пропивают многую, и под заклад пьют» [6]. Цікавою є інформація Центрального статистичного комітету Міністерства внутрішніх справ, що має назву «Харьковская губерния. Список населенных мест по сведениям 1864 года», де зазначено: «Між тим в 17 ст. почався рух православних українців, які проживали в колишньому Київському князівстві і пригнічених Польшею. Незадоволені почали виселятися із-за Дніпра в степи, що складали окраїну Московської держави, і, створивши дружини, стали оплотом то проти ординців, то проти поляків. Московська влада заохочувала ці переселення різними правами і привілеями; переселенців виявилося так багато, що за царювання царя Олексія Михайловича у другій половині 17 ст. із них сформували чотири полки: Ахтирський, Ізюмський, Сумський і Харківський. Таким чином, першими колонізаторами краю були малороси...

Ці служилі люди називались козаками і черкасами на відміну від неслужилих; велику частину поселень, заселених малоросами, в приходських списках, в графі про етнічний склад, позначено черкасами» [7]. Далі подано таблицю, що відображає «племінний» склад сільського населення по повітах, зокрема Ізюмському, Куп'янському і Старобільському. Так, в Ізюмському повіті проживало 142 759 українців, 12 686 росіян і 1980 білорусів; у Куп'янському — 119 094 українці, 14 916 росіян, жодного білоруса; у Старобільському налічено 221 220 українців, 29 231 росіянина, жодного білоруса [8].

Особливо активізувалося переселення на Слобожанщину в 1670-х роках, коли життя правобережних селян стало вкрай тяжким через спустошливі набіги татар та активізацію проти селянських акцій польських військ. Уже на початку 1650-х років тут виникла низка поселень — фортець, заснованих українськими селянами й козаками — вихідцями з Правобережної України. Тоді ж були створені Ближня Полуб'янка, Тростянка та інші поселення. У 1660-х роках переселенці з Правобережжя і Чернігівщини заснували Балаклію, Суджу та ін. Про інтенсивне освоєння Слобожанщини свідчать такі дані: за 1657—1687 роки кількість міських поселень зросла з 64 до 232 (у них проживало близько 250 000 осіб, переважно українців).

Осіла колонізація зупинила свій поступ у 1650-х роках в районі, що охоплював «уходи коло Ізюмської луки і долішньої Береки, гирла р. Осколу і район Торських солоних озер» [9]. У середині XVII ст. українські переселенці

заснували поселення Маяки (нині — с. Маяки Слов'янського р-ну Донецької обл.) і Бахмут (нині — м. Артемівськ Донецької обл.).

Керівництво Москви було зацікавлене в заснуванні нових міст, оскільки завдяки їм відбувалося зміцнення південних кордонів держави від нападів татар.

Згодом, особливо після поразок у війнах з поляками, процес переселення на схід помітно посилився. Про це зазначає О. Рігельман у праці «Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі» [10]. Саме тоді козацький загін (до 1000 шабель) під керівництвом гетьмана Якова Острянина перейшов на територію сучасної Харківщини і в 1638 році осів на Чугуєвім городищі (пізніше тут виникло м. Чугуїв). У 1652 році на базі козацького полку (також у 1000 шабель), який привів полковник Іван Зіньковський (Іван Дзиковський) з-під Острога на Волині, був утворений перший і найбільший на Слобожанщині Острогозький полк та заснований Острогозьк. У 1652 році з містечка Ставище Білоцерківського полку на Слобожанщину перейшов загін Герасима Кіндратовича (Кондратьева), на основі якого був створений Сумський полк. Переселенці з Правобережжя й Лівобережжя в 1654 році заснували Харків та деякі інші слободи, з яких згодом було сформовано Харківський полк. У 1654 році 1587 переселенців заснували Охтирку — центр Охтирського слобідського полку. Освоєння південної частини Слобожанщини призвело до створення там у 1663 році Балаклійського полку, його засновник — козачий отаман Яків Черніговець, який привів сюди 150 українських сімей із Задніпров'я.

Розміри безплатних земельних наділів поселенців залежали від умов конкретних територій, але загалом були досить великими. При заснуванні Чугуєва, наприклад, його жителям виділили по 30 десятин землі на душу, при заснуванні Охтирки — по 42 десятини.

Наділяючи «служилих» людей землями, уряд царя Михайла Федоровича посилав їх на вартову службу в південні степи. Так, у XVII ст. на Слобожанщині з'явилася значна кількість «служилих» людей, які «переважно заселили велику Донецьку волость, на території якої згодом були розташовані Харківський, більша частина Зміївського, Ізюмського і Вовчанського повітів» [11].

Особливого розмаху процес переселення на неосвоєні землі «дикого поля» набув у середині XVII ст., коли було засновано більшість міст і сіл південнослобожанського регіону. Серед переселенців переважав український елемент, про що свідчать прізвища: Юско Хороший, Юско Кривий, Миско Кубрак, Василь Бреус, Васка Хміль, Леско Дитина, Клим Стріха, Мартин Боруля, Василь Ломака та ін. [12]

З-поміж багатьох міст, що були засновані українськими переселенцями, слід відзначити місто Ізюм, що стало центром одного з п'яти слобідсько-українських полків. Біля Ізюмського броду з XVII ст. несли варту служилі люди та станичники. У 1670-х роках на цьому місці під керівництвом балаклійського полковника Якова Чернігівця українські переселенці побудували острог, який згодом дістав назву від давнього броду, місцевої річки — притоки Дінця — Ізюм. Нове велике місто (на правому березі Дінця, там, де тепер центр міста) збудував харківський полковник Григорій Донець, сюди було також перенесено й невеликий перший Ізюм. Полковник Донець отримав право заселяти Ізюм людьми, «захожими з черкасских» Слобідських полків [13].

Приблизно тоді ж полковником міста Змієва і завідуючим козаками у слободах Мерефи і Печенігів став відомий козацький отаман Іван Сірко. 1 березня 1668 року в слободі Красний Кут і на Торських озерах спалахнув бунт проти «несправедливих дій московських воєвод і бояр». На чолі з Іваном Сірком зміївські козаки вирушили на Харків, однак, не отримавши підтримки з боку місцевих жителів, були змушені залишити це місто. Відступаючи, вони розорили село Борове і пограбували слободи Колонтаїв і Мартова.

У Слобожанщині почалося спорудження монастирів — загальновизнаних центрів освіти та культури. Були створені Дивногорський, Шатрищегорський, Охтирський, Троїцький, Крас-

нокутський, Курязький, Зміївський, Миколаївський, Козацький, Острогозький монастирі, заселені переважно вихідцями з України.

Приблизно в той самий час (1624) було засновано Святогірський монастир, навколо якого осідали «люди духовного звання разом з українськими переселенцями, котрі йшли на Слобожанщину» [14]. У 1698 році почалося будівництво Успенського храму при монастирі. У 1851 році було збудовано Покровську церкву із дзвіницею [15], однак монастир, на думку істориків, мало впливав на хід української колонізації на півдні і в основному «був опертям і для хворих чи поранених уходників, а головно за перший притулок для полонених, що тікали з полону» [16].

У першій половині XVII ст. почався видобуток солі на Торських (нині Слов'янських) та Маяцьких озерах. Улітку 1676 року білгородський воєвода відрядив на Тор загін Р. Маслова і наказав йому «побудувати місто Соляне й закликати на життя з малоросійських задніпрянських міст "черкас", згодом (1784 року) перейменованого в Слов'янськ. На початку 1677 р. в місті було 245 "малоросійських" дворів. У 1683 році тут служило 151 українців і 50 росіян» [17].

Головним промислом, що забезпечував потреби населення міста та суміжних областей, було солеваріння. У 1689 році з'явилися солеварні, які належали поселенцям сусідніх міст (Тора, Цареборисова, Маяків). За свідченням Д. Багалія, мешканці Тору приїздили на «майдани» для виварювання солі цілими таборами і жили там у куренях [18].

У 1710 році, згідно з указом Петра І, над Сіверським Дінцем, де стояли намети українських козаків, було засновано поселення Лисичий Байрак (нині — м. Лисичанськ Луганської обл.) [19].

Для зміцнення південних кордонів Слобідської України від нападу татар на річці Бахмут козаки Ізюмського полку побудували місто Бахмут, що згодом стало промисловим центром.

У 1753 році в географічному трикутнику Бахмут — Лугань — Сіверський Донець царський уряд створив адміністративну одиницю — Слов'яносербію із центром у Бахмуті, куди з південних земель Австро-Угорщини на постійні військові поселення приїхали дружини сербів, молдаван, хорватів, болгарів. Захопивши запорізькі зимівники між Дінцем і Луганню, ці переселенці перетворили їх на роти: Перша (с. Сріблянка), Третя (Верхнє, приєднане до Лисичанська), Друга (Луганське), Четверта (над Луганню) [20].

Основною діяльністю слобожан було землеробство. А. Слюсарський зазначає, що поселенці з першого дня свого перебування на Слобідській Україні намагалися насамперед зорати та засіяти певну ділянку поля [21]. Хліборобством займалися не лише в селах, але й у містах. Багато зерна слобожани вивозили на продаж до сусідніх регіонів України й навіть за кордон.

На річках Красна та Жеребець мешканці Бахмута та інших міст займалися рибальством та мисливством. У лісах поблизу цих річок ставили пасіки. На думку А. Слюсарського, пасічництвом на південних землях Слобожанщини займалися (ще до масового заселення регіону) мисливці, які влітку приходили у квітучі південні степи з України та Росії . При хуторах (здебільшого — у Старобільському повіті) будували «слобідки» для худоби й коней [22].

Наведені факти свідчать про те, що природно-кліматичні умови Слобожанщини сприяли інтенсивному розвитку основних видів господарської діяльності: хліборобства, пасічництва, скотарства, рибальства, мисливства, а також солеваріння.

Слобожанщині було надано статус української автономії. Полкові уряди очолювали полковники і полкова старшина. Полковник керував військовими й адміністративними справами всієї полкової округи, затверджував судові постанови, роздавав землі. З початку XVIII ст. автономія тут поступово обмежувалася, а Катерина ІІ знищила її остаточно. У 1700 році Петро І видав грамоту про обмеження виборчого права, згідно з якою полковники мали право працювати на цій посаді все життя аж до смерті. Слобожанщину приєднали до Азовської губернії, Харківщину — до Київської, що за ча-

сів Катерини II перейшли під владу Військової колегії. У 1732 році козацькі полки було перетворено на армійські, ліквідовано старовинне право займанщини, заборонено вільний вихід із Слобожанщини тощо. Уже в 1765 році козацьке самоврядування було повністю ліквідовано, а Слобідську Україну приєднано до Слобідсько-Української губернії.

Слобожанщина на той час була регіоном, у якому рівень освіченості серед населення був досить високим. Переселенці, крім нових жител, споруджували церкви і школи. Українські школи мали тісні зв'язки з братствами. З 1675 року в Охтирці почала працювати школа, а в 1732 році — лише в чотирьох полках Слобожанщини було 124 школи. У цих полках населення становило тоді 303 100 осіб (одна школа на 2524 чол.). Школи були церковно-приходськими. Навчання здійснювалося переважно українською мовою.

Поступово головним центром Слобідської України став Харків, кількість населення якого швидко зростала.

Зменшення загрози вторгнення до південних районів Слобожанщини кримських і ногайських татар (XVIII ст.) сприяло посиленню колонізації південних територій. Швидко зростала кількість українців у південних регіонах Воронежчини та Бєлгородщини, наприклад, у таких повітах Воронезької губернії, як Хоперському, Середському і Павловському, де частка українців у 1763 році становила відповідно 80,82 %, 73,7 % і 57,39 % усього населення. У цих районах селилися переважно вихідці з Правобережної України, Галичини, Волині.

Уже в 1719 році більшість східних територій України та прилеглих районів Росії (Слобожанщина, Курщина, Харківщина, частина Воронежчини) увійшли до складу Київської губернії, у зв'язку із чим там посилився вплив української мови, культури, народних традицій. У 1779 році, після створення Курського намісництва, до його складу було прилучено частину Слобожанщини, а в 1797 році — частину Харківщини. Лише згодом, унаслідок інтенсифікації переселенських потоків з Росії, у національній структурі населення зросла частка росіян, особливо на північних територіях Курщини та Воронежчини. У зв'язку із цим, наприкінці 1860-х років українців на Курщині було 25 % від загальної кількості населення (400 000 чол.). Найбільше українців було в південних повітах: Гайворонському — 57,34 %, Новооскольському — 55,94 %, Рильському — 41,76 %, Бєлгородському — 34,29 %, Корочанському — 26,41 %. Українці заселили також південну територію Воронезької губернії. В Острогозькому повіті, наприклад, частка українців становила понад 90 % усього населення, у Богучарському — 89 %, Бирючинському — 74 %, Павловському і Валуйському — по 50 %.

Матеріали першого в Росії перепису населення (1897) засвідчили значну кількість українців, що проживали на прилеглих територіях Росії. У Курській губернії зросла частка українців, вони становили тут 32,6 %. В окремих південних повітах українців було ще більше: у Бєлгородському — 78,6 %, Гайворонському — 58,9 %, Новооскольському — 52,5 %, Суджанському — 47,9 %. Дуже багато було українців і серед жителів прилеглої до сучасної України території Воронезької губернії, у якій у 1897 році українці становили 43,6 %.

Д. Багалій писав, що, порівнюючи числа діалектологічні з числами етнографічними, можна побачити значну різницю між ними: другі значно менші, ніж перші. Це пояснюється, з одного боку, русифікацією, яку так енергійно здійснювали за часів царизму, з другого — тим фактом, що через відсутність національної свідомості значна частина населення, рідною мовою якого була українська, зараховувала себе (або, краще сказати, їх зараховували реєстратори — росіяни, що вели перепис у Курській та Воронезькій губерніях) до руських, коли вона не була великоросійською... За кількістю українського населення на першому місці були такі повіти Воронезької і Курської губерній: Острогожський, Богучарський, Бирючинський, Бєлгородський, Гайворонський, Путивльський. Українців там було значно більше половини.

Слід зазначити, що, незважаючи на офіційні перейменування чи адміністративні розподіли, назва регіону — Слобожанщина — виявилася досить стійкою. Так, у 1708 році, разом з виникненням губернського поділу, Острогозький та Ізюмський полки було приєднано до складу Азовської губернії з центром у Воронежі. У 1725 році цю губернію перейменували на Воронезьку [23]. Слобідсько-Українська губернія, що об'єднала слобідські полки в 1765 році, існувала фактично лише в 1765—1780 та 1796—1835 роках, доки в 1835 році її не перейменували на Харківську губернію.

Слобожанщина була зоною інтенсивних контактів і взаємовпливів українців та росіян, однак духовна культура цього регіону здавна розвивалась у зв'язку із загальнонаціональною традицією українського народу. Заселяючи «дикий степ», переселенці принесли із собою не лише матеріальну культуру, але й духовне надбання українського народу, зафіксоване в народних звичаях та фольклорі. Як зазначає М. Сумцов, перші пісні, створені на новій землі, сповнені туги за рідним краєм, «батьківськими місцями»:

Ой брате мій, брате, треба привикати:
Од роду далеко, ніким наказати [24].

Особливе значення для подальшого розвитку історії та культури Слобожанщини мали етнографічні студії, що розпочалися в XVIII ст. Цей період (1780—1840 рр.) характеризується науковою зацікавленістю вчених, інтелігенції та поодиноких мандрівників-ентузіастів збиранням фольклорно-етнографічної спадщини українського народу. Серед них варто відзначити Василя Зуєва, Іоанна Гюльденштедта, Григорія Калиновського, Івана Переверзєва та ін. Їхні наукові розвідки містять чималу кількість подробиць про адміністративно-політичний устрій слобожан, їх кількісний склад, заняття, культуру тощо.

Кінець XVIII — початок XX століття був періодом великого пожвавлення національно-культурного руху в Україні. У першій половині XIX ст. Слобожанщина стала центром розвитку загальноукраїнської освіти, науки, культури та літератури. Це було зумовлено насамперед активізацією збирацької роботи, систематизацією накопичених матеріалів, їх опублікуванням у зв'язку з відкриттям у 1805 році Харківського університету. Питання історії, етнографії, фольклору привертали увагу університетських учених та студентів, зокрема В. Каразіна, А. Метлинського, Д. Багалія, І. Срезневського, М. Костомарова, М. Сумцова, О. Потебні, І. Манжури та ін.

У 1850—1860-х роках спочатку в Києві, потім у Харкові, Чернігові та інших містах України представники інтелігенції організовували так звані громади, члени яких вивчали історію, побут та фольклор України. У другій половині XIX ст. діяльність української інтелігенції на Слобожанщині дещо послабилася через низку причин. Приєднання українських земель до Росії супроводжувалося ліквідацією національних державних структур і насильницькою русифікацією. Укази російського уряду — Валуєвський (1863), Емський (1876), циркуляр імперського Міністерства Внутрішніх справ (1910) — офіційно забороняли публікацію художніх творів українською мовою, видання українських народних пісень, ввіз на територію Російської імперії українських книжок, заснування товариств «інородців», до яких було віднесено й українців [25]. Отже, умови для розвитку української культури, яка формувалася під «пильним» оком російського уряду, у слобожанському регіоні були вкрай несприятливими.

Після повалення царату українське національно-культурне життя в Слобожанщині почало відроджуватися. У 1917 році відбулися українські з'їзди в Острогозьку, Валуйках та інших містах, жителі яких висловили бажання приєднати ці території до України. У 1918 році українська делегація виголосила пропозиції щодо розмежування територій Воронежчини та Курщини, згідно з якими, більшість земель, заселених переважно українцями, мали відійти до України. Це питання також виносили на розгляд у 1927 році: члени ЦК КП(б)У висунули пропозицію про передачу Україні тих земель, що відійшли до Росії, де більшість населення становлять

українці і де вони проживають компактно. З аналогічними пропозиціями до керівництва Москви зверталися представники населення багатьох районів і повітів цього регіону, але вже наприкінці 1920-х років можливості для національно-культурного розвитку там значно погіршилися. Окремі українські школи й пункти з ліквідації неписьменності, створені в 1925 році за наказом Президії Всеросійського ЦВК на Слобожанщині, припинили своє функціонування. Із 1927 року українську мову заборонили на Воронезькому робфаці, в Українському педагогічному технікумі і т. д.

Зі встановленням радянської влади (спочатку — на східних землях, а згодом — на всій території України) почався новий етап історичного розвитку Слобожанщини, що позначився на фольклорній традиції краю та народній культурі загалом. З 1920-х років у радянській фольклористиці відбувалися активні «пошуки» форм і засобів, за допомогою яких вона перетворилася на явище, придатне для виконання ідеологічних замовлень. Термін «фольклор» замінили поняттям «народна творчість», до якого було включено власне фольклор, самодіяльність, народні ремесла, модернізовані музичні інструменти, аматорські пісні, вірші та оповідання «сказителей» та «колгоспних поетес». Клубні установи, творчі спілки, партійні організації України отримали завдання: усіляко спонукати людей до створення «народних» за походженням і радянських за змістом пісень [26]. Період 1920—1930-х років був часом виконання «соціальних замовлень», що передбачало оспівування радянської дійсності та возвеличення «вождя» народу — Й. Сталіна.

Водночас відбувалося відродження та розвиток української національної культури, завдяки сприянню народного комісара освіти України М. Скрипника. Процес українізації під його керівництвом мав для української культури позитивні наслідки: упорядкування українського правопису; українській мові офіційно було надано національно-державного статусу; збільшення кількості українських видань, зокрема періодичних. Проте українізація Слобожанщини не прогресувала, тому що більшість партійних керівників вважали Донбас не українською, а російською землею. Десятки тисяч селян, що працювали на шахтах і заводах, спілкувалися суржиком [27]. Подібна ситуація склалася в Харківській та Луганській областях.

Зросійщення в його різних проявах (мовна асиміляція, голодомор, репресії) призвело до трагічних наслідків — знищення носіїв української мови, занепад народної культури, традицій і звичаїв, а також еміграції значної частини української інтелігенції за кордон. Протягом кількох десятиліть радянський уряд цілеспрямовано винищував інтелектуальний потенціал України: в Академії наук України було репресовано 250 осіб (серед них — 19 академіків), 89 письменників убито, 212 змусили замовкнути, 64 заслали, 83 емігрували [28].

Значних втрат український народ, зокрема інтелігенція, зазнав під час Другої світової війни. Демографічна криза продовжувалася й у повоєнних роках. У східних областях України в 1946—1947 роках загострилися продовольчі труднощі, що призвело до зростання смертності: протягом 1946 року в 16-ти східних областях України померло близько 90 000 людей, а в 1947 році — більш ніж 186 000 городян. Найбільше постраждали від голоду жителі міст Сталінської (нині — Донецької), Ворошиловоградської (нині — Луганської), Запорізької, Одеської та Харківської областей [29].

Після Другої світової війни на відбудову зруйнованих шахт і заводів Слобожанщини, насамперед, на Донбасі, радянський уряд відрядив російських робітників, інженерів та інших спеціалістів. Тоді ж відбувся розподіл кордонів Радянського Союзу, згідно з яким, до Польської Народної Республіки відійшла частина західних земель України. Після цього уряд СРСР переселив жителів західних областей країни до східних. Отже, цілком природним є той факт, що в ході спілкування переселенців із жителями слобожанського регіону відбувся культурний обмін. З одного боку, це призвело до масового зросійщення місцевого населення, з другого, це сприяло збереженню

загальноукраїнських ознак традиційної культури в цьому регіоні. Ось як описує стан згуртованості переселенців із Львівської області до слобожанського регіону П. Лаврів: «Рідну мову, як найдорожчий скарб, усе-таки зберегли три тисячі бойків з села Лісковатого Старосамбірського району колишньої Дрогобицької, а тепер Львівської області. Передаючи цей клаптик української землі в 1951 р. Польській народній Республіці, уряд СРСР переселив підкарпатців у степові села Званівку, Роздолівку й Чубарівку, ... перейменовану на Верхню Кам'янку Артемівського району Донецької області. Згуртовані любов'ю до рідного слова й культури, вони виховують у такому ж дусі дітей і внуків.» [30]. Певним чином на соціально-економічний та культурний розвиток Слобожанщини вплинув процес урбанізації, що найінтенсивніше відбувався саме в цьому регіоні. Період 1960—1970-х років характеризується обезлюдненням українських сіл, що позначилося на культурі слобожанського регіону [31]. Однак, незважаючи на морально-політичний тиск радянської влади на українське суспільство, духовна культура Слобожанщини продовжувала розвиватися, зберігаючи ознаки загальнонаціональної культури України.

З другої половини ХХ ст. посилився ідеологічний тиск на творчу інтелігенцію, що тривав до 1980-х років. Період так званої відлиги, хоч і відіграв певну роль у реабілітації багатьох діячів української культури, проте не вніс суттєвих змін у соціально-політичні процеси України. Тиск тоталітарної системи на українську інтелігенцію посилювався, створюючи передумови застою в усіх сферах суспільного життя українців, зокрема в культурі. Діяльність наукових установ України цього періоду була під контролем партійно-ідеологічних структур [32].

Після усунення 1972 року П. Шелеста головним ідеологом Української республіки став В. Маланчук, продовживши період так званих чорних списків, політичних доносів, що негативно позначилося на долі багатьох українських діячів — допити, заслання, подальша боротьба одних і вимушене каяття інших.

У часи радянської влади певний тиск чинився безпосередньо й на саму українську мову. Адміністративна система заперечувала все, що було пов'язане з виявом національної свідомості українського народу, насамперед його мови. Інтенсивний процес русифікації партійно-радянських установ, навчальних закладів, засобів масової інформації сприяв звуженню сфери застосування української мови, денаціоналізації суспільно-політичного життя в Україні [33].

У радянські часи суспільно-політична ситуація в Україні була досить складною. Жорстока національна політика спричинила величезні втрати українського народу. Звісно, зміни в культурно-освітній сфері, що сталися впродовж XIX—XX ст., негативно впливали на рівень суспільної свідомості українців, знижуючи рівень їх духовності, проте це не загальмувало становлення духовної культури народу, а, навпаки, сприяло процесу відродження національної самосвідомості українців.

Перший радянський ґрунтовний перепис населення (1926) засвідчив, що в РРФСР проживала значна кількість українців, можна було навіть виділити суцільні українські або змішані українсько-російські території. Згідно з переписом, на розташованих у Росії землях Слобожанщини, де переважали українці, а також частково на прилеглих до України північних землях Ростовщини (Донщини) проживало відповідно 2 200 000 і 778 000 осіб, з них українців — 1 412 000 і 597 000. Це становило 64,2 % і 76,8 % від загальної кількості жителів. На змішаних (українсько-російських) територіях Слобожанщини в 1926 році проживало близько 88 000 чол., українцями назвали себе 124 000 (14,1 % усього населення). Тут ідеться про українські території Брянщини.

Суттєво змінилася демографічна та етнічно-національна ситуація в Слобожанщині в повоєнний час. У період репресій, голодомору 1932—1933 років, виселення до Сибіру, а також військових дій під час Другої світової війни кількість жителів Слобожанщини значно скоротилася, різко зменшилася тут і частка українців у національній структурі населення,

особливо в межах Росії. У 1959 році у Воронезькій, Курській та Брянській областях чисельність українців становила відповідно 176 800, 15 600 і 8 300 чол. (7,5 %, 1,1 % і 1,2 % усього населення), у 1970 році — 145 800, 15 700 і 21 100 чол. (5,8 %, 1,1 % і 2 %); у 1979 році — 135 200, 19 500 і 22 200 чол. (5,5 %, 1,4 % і 1,5 %); у 1989 році — 122 600, 22 700 і 21 700 (5 %, 1,7 % і 1,8 %).

Дуже швидко русифікація посилилася тут в повоєнний час. У Воронезькій області рідною мовою назвали українську лише 14,2 % українців, Курській — 53,7 %, Брянській — 46,9 %. У цей період у межах Центрально-Чорноземного економічного району кількість українців різко зменшилася: у 1959 році їх було 279 400, у 1989 році — 249 200. Особливо інтенсивно процес русифікації українців відбувався на Воронежчині, де в 1989 році проживало 122 600 українців (у 1959 р. — 176 800). Лише 14,2 % з них (у 1959 р. — 19,8 %, у 1970 р. — 9,4 %) вважали українську мову рідною (за даними перепису 1926 р. так вважали майже всі).

Національний склад населення української частини Слобожанщини характеризується такими показниками (1989): у Харківській області українці становили 62,8 % від загальної кількості населення, росіяни — 33,2 %; у Сумській — відповідно 85,5% і 13,3 %. Чисельність російського населення особливо зросла в повоєнний час, а кількість українців у межах російської Слобожанщини різко скоротилася. У Воронезькій області в 1989 році їх було лише 122 600 чол., у Курській обл. — 22 700, в Бєлгородській обл. — 75 100. На Харківщині та Сумщині було зосереджено потужний виробничий потенціал промисловості та сільського господарства України. Там виготовлялося майже 11 % товарної продукції промисловості, така сама частка товарної продукції сільського господарства, а також вироблялося близько 17 % продукції машинобудування, 13 % — хімічної й нафтохімічної промисловості. Харків був найбільшим в Україні центром машинобудування. У розрахунку на одну людину в Харківській області продукувалося на 23 % промислової продукції більше, ніж загалом по Україні (у Сумській обл. — на 10 % менше); відповідний показник по сільськогосподарській продукції — 19 % (на 38 % більше).

Отже, зазначені факти свідчать про те, що протягом майже трьохсотлітньої історії Слобожанщини українська культура на її теренах розвивалася в дуже складних історичних і соціально-політичних умовах, однак, незважаючи на це, вона залишилася складовою загальнонаціональної української культури.

[1] *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України. – Х.: Дельта, 1993. – С. 10.

[2] Етнографія України: навчальний посібник / за ред. С. А. Макарчука – Л.: Світ, 1994. – С. 125.

[3] *Юркевич В.* Еміграція на схід і залюднення Слобожанщини за Б. Хмельницького. – К.: Друкарня Всеукраїнської Академії наук, 1932. – С. 2.

[4] *Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна. Історичний нарис XVII–XVIII ст. – Х.: Книжково-газетне видавництво, 1954. – С. 17.

[5] Там само. – С. 22.

[6] Цит. за: *Юркевич В.* Еміграція на схід... – С. 2.

[7] Харьковская губерния. Список населенных мест по сведениям 1864 года. – С.Пб.: издан центрстат комитетом МВД, 1869. – С. 17.

[8] Там само. – С. 18.

[9] *Юркевич В.* Еміграція на схід... – С. 164.

[10] *Рігельман О. І.* Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі / вступ. ст., упор. та прим. П. М. Саса, В. О. Щербака. – К.: Либідь, 1994. – С. 745.

[11] *Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна… – С. 17.

[12] *Сумцов М. Ф.* Слобожане: історично-етнографічна розвідка. – Х.: Видавництво Союз, 1918. – С. 13.

[13] *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України. – С. 34.

[14] *Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна... – С. 152, 153.

[15] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – К.: Українська Видавнича Спілка, 1996. – С. 61.

[16] *Юркевич В.* Еміграція на схід... – С. 164, 165.

[17] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 63.

[18] *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України. – С. 45.

[19] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 78, 79.

[20] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 102, 103.

[21] *Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна... – С. 161.

[22] Там само. – С. 167.

[23] *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України. – С. 45.

[24] Етнографія України. – С. 79.

[25] *Сумцов М. Ф.* Слобожане... – С. 10.

[26] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 132.

[27] *Іваницький А., Пальоний В.* Радянська фольклористика чи радянський фольклоризм? // Родовід. – 1996. – № 13. – С. 25–30.

[28] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 155.

[29] *Бойко О. Д.* Історія України: посібник для студентів вищих навчальних закладів. – К.: Академія, 1999. – С. 366.

[30] *Лаврів П. І.* Історія Південно-Східної України. – С. 171.

[31] *Ковпак Л. В.* Соціально-економічні основи суспільно-політичного життя (Соціально-побутові умови життя населення в 40–80-ті роки) // Україна: друга половина ХХ століття: нариси історії / П. П. Панченко, М. Р. Плющ, Л. А. Шевченко та ін. – К.: Либідь, 1997. – С. 121.

[32] Там само. – С. 129.

[33] *Шевченко Л. А.* Духовні основи суспільно-політичного життя (науковий і культурно-освітній процеси: деформація, пошуки) // Україна: друга половина ХХ століття. – С. 150.

# ЗВИЧАЇ ПРИ НАРОДЖЕННІ ДИТИНИ НА БОЙКІВЩИНІ. ДИНАМІКА ЗМІН В ОБРЯДОВОСТІ XX–XXI СТОЛІТЬ

**Зоряна Небесна**

**УДК 392.1(477.86/.87)“19/20”**

У статті досліджено звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини, проведено порівняльний аналіз традиційних і сучасних елементів родильної обрядовості українців Бойківщини.

**Ключові слова:** сім'я, народження дитини, обряд, традиція, ритуал, мораль.

In the article, there is an investigation of the customs and rites connected with a birth of a child, and there is a comparative analysis of traditional and modern elements of the puerperal rites of the Boykivshchyna's Ukrainians.

**Keywords:** family, childbirth, rite, tradition, ritual, morality.

Духовна культура в процесі розвитку нації є однією з основних її складових і виконує важливі суспільні функції. Саме культурні особливості допомагають ідентифікувати людські спільності за етнічною чи соціальною ознакою, а також зберегти їх самобутність та внутрішню консолідацію.

Мета дослідження — безпосередній аналіз трансформації родильної звичаєвості й обрядовості на Бойківщині в порівнянні із сучасною обрядовістю та виокремлення шляхів збереження кращих традицій. Поданий матеріал має відповідну практичну значимість, оскільки може бути використаний під час написання узагальнюючих праць з української етнології, історії, краєзнавства.

Обрядовість народу — органічна складова його традиційно-побутової культури, що відображає світоглядні засади, рівень соціально-економічного розвитку суспільства, а також є однією з основних етновизначальних ознак. Серед календарних і трудових свят, які більше суспільно заангажовані, родильна обрядовість, навпаки, обмежена родинним колом. Звичаї та обряди при народженні дитини відбивають увесь спектр функцій, покладених на сім'ю як основу буття суспільства.

З розвитком раціональних знань сенс магічних обрядів поступово втрачався, а ритуальні дії перетворилися на одну з традиційних норм побуту українців, зокрема, в Карпатському регіоні. З появою нових обрядових дій і символічних ритуалів, старі також продовжують функціонувати, однак їх зміст і форма поступово змінюються. Так утворився багатофункціональний обрядовий комплекс. Ця закономірність особливо рельєфно виявляється на прикладі обрядів родин і хрещення, що пояснюється надзвичайною делікатністю самого факту народження дитини. Згідно зі звичаєвим правом, родина вважалася повноцінною тільки тоді, коли в ній були діти. Коли ж, з різних причин, подружжя не могло мати дітей, їм глибоко співчували. Бездітність трактувалася як кара за гріхи попередніх поколінь. Нерідко у разі відсутності дітей сім'я реально переставала існувати, кожен з подружжя, звинувачуючи свою половину в безплідності, міг зважитися навіть на подружню зраду, оскільки вважав себе повністю не зв'язаним зі своєю сім'єю [6, с. 67]. Недарма в народі побутували прислів'я «Хата з дітьми — базар, без дітей — цвинтар», «Діти — божа роса».

Звичаї та обряди, присвячені народженню дитини, ще в першій половині XX ст. були «домашніми, буденними», у них брали участь тільки найближчі родичі (мати-породілля, батько та повивальна баба).

Із соціально-економічними змінами, зростанням добробуту, розширенням мережі лікарських установ пологи відбуваються в лікарні, що внесло корективи до структури звичаєвості. Цьому циклу обрядів присвячено менше досліджень, проте є узагальнюючі праці як із родильної традиційної обрядовості, так і з питань їх локального побутування [6, с. 14]. Можна виділити три цикли родильної обрядовості, пов'язані з народженням дитини: передпологовий, власне пологи і післяпологовий [вибір імені дитини; вибір кумів; обряд

прилучення дитини до родового вогнища (рідного дому) тощо].

Передпологові прикмети були покликані сприяти нормальному перебігу вагітності та доброму самопочуттю жінки. В українців Бойківщини існувало загальне повір'я, що доля людини визначалася ще до її народження, тобто те, що призначене в утробі матері, — неминуче, а жодне запобігання не здатне змінити долю. Це повір'я підкріплювалося посиланнями на різні історії та легенди, поширені серед жителів.

Жінку, що мала стати матір'ю, завжди шанували як ту, у чиїх руках було майбутнє роду. У період вагітності вона мала дотримуватися певних застережень, що, за народними повір'ями, полегшувало пологи, а майбутній дитині забезпечувало щасливе подальше життя [3, с. 101]. Бойки й донині вірять, що дитина здатна відчувати зовнішні впливи, яких зазнає матір.

Вагітну оберігали від усіляких несподіванок та неприємностей. Ще до народження дитини жінка повинна була дотримуватися, крім гігієнічних, ще деяких інших умов: не шити в неділю й на свята, оскільки вважалося, що можна зашити дитині очі. Усі випадки сліпонароджених дітей пояснювали саме цією обставиною. Нині вагітні жінки також намагаються дотримуватися цих вірувань, хвилюючись за здоров'я майбутньої дитини.

Жінці, яка була при надії, радили уникати зустрічей з каліками, хворими, негарними людьми і взагалі негативних емоцій, щоб це не передалося дитині, не вплинуло на фізичний розвиток плоду. Їй не можна дивитися на вогонь і мерця, бити тварин, брати щось чуже, сердитися, сваритися, гніватися. Не слід стикатися зі «світом померлих» (вважається, що це може зашкодити майбутній дитині): не можна ходити на похорони, навіть виходити з хати, коли поряд проходить поховальна процесія. Коли ж тіло небіжчика перебуває в хаті, де є вагітна жінка, то їй на руці перев'язували палець червоною ниткою, щоб дитина «не була така, як мертва» [10, с. 12].

Звичай велів, як зазначають інформатори, не відмовляти вагітній жінці, коли вона просить щось допомогти або позичити, тому люди намагалися задовольнити її бажання, коли їй «забаглося» щось з'їсти чи випити [21]. Рекомендації, обереги, норми поведінки вагітної, ставлення до інших людей базувалися здебільшого на народному досвіді й раціональних знаннях народної медицини, розумінні фізіологічно-психологічного стану жінки в цей період. Вони мають багато спільного з аналогічними традиціями інших народів. Чимало з них побутує і в наш час, але дотримуються їх не так суворо.

Майбутня мати також повинна була приховувати від сторонніх інформацію про наближення своїх пологів. Вважалося, що чим менша кількість людей знала про час пологів — тим краще. Із цього приводу існувало повір'я, що породілля буде страждати муками народження стільки годин поспіль, скільки осіб знають про час пологів. Тепер матері тільки в тісному сімейному колі повідомляють дату пологів, а під час перебігу вагітності обов'язково консультуються з медичними фахівцями та навіть вираховують час народження дитини. За низкою прикмет (форма живота вагітної, плями на обличчі, рухи дитини, потреби в їжі і т. д.) визначали, хто народиться — хлопчик чи дівчинка [20]. На Стрийщині, зокрема, зауважували, що «перед хлопцем — живіт круглий, а перед дівчинкою — плескатий». Стать майбутньої дитини визначали іноді за формою грудей вагітної жінки: тверді й пружні віщують народження дівчинки, м'які — хлопця. Вважається, що правий бік вказує на сина, а лівий — на доньку [26]. Нині за допомогою техніки можна дізнатися стать малюка, проте майбутня мати повідомляє цю новину лише батькові — так заведено на Стрийщині.

Згідно зі звичаєвою настановою, якої дотепер дотримуються в зазначеному регіоні, для майбутньої дитини не годиться заздалегідь готувати одяг, оскільки цим можна накликати смерть.

За поведінкою, самопочуттям, а також потребами вагітної, звичайно, стежать її мати чи свекруха, бабуся, чоловік. Свою турботу та увагу до майбутньої матері мають виявляти й інші члени родини та взагалі всі, хто контактує з нею. Раніше з наближенням пологів до вагітної запрошували бабу-повитуху [2, с. 238]. Саме їй здавна відводилася основна роль у всій родильній обрядовості, адже від її знання й уміння значною мірою зале-

жало життя та здоров'я новонародженого. Така баба-повитуха мала заслужений авторитет, її поважали односельці. Побутували й різні вірування та погляди містичного характеру на дії, що виконує повитуха, як на всемогутні (розв'язування вузлів, відмикання замків, розплітання волосся, прийняття дитини), спрямовані насамперед на щасливе завершення пологів [7, с. 113]. Це пояснювалося тим, що професійне акушерство розвивалося в сільській місцевості досить повільно, тому «повивальному» ремеслу не було альтернативи [4, с. 2]. Коли надходив час народжувати, то жінка терпіла кілька годин, щоб люди не бачили, як баба-повитуха йде до її хати. Якщо в будинку було багато людей, вагітна влітку йшла народжувати в стайню, стодолу, а частіше — «де схватонуло, там і вродила» [22]. Крім цього, жінка розплітала волосся, розв'язувала всі вузли на одязі, розстібала застібки, знімала перстень, сережки (так і нині роблять у пологових будинках) — такі заходи повинні були полегшити перейми [2, с. 239].

У деяких селах у будинку відмикали всі замки, баба допомагала породіллі («поліжниці») масажем, розтиранням, вигріванням. Через деякий час давала їй пити воду з пригорщі, потім зливала над нею воду, приказуючи: «Як ота вода легко з тебе зійшла, так би ота дитина легко зійшла» [22]. Коли жінка народжувала сама, про це нікому не казали. Народивши, породілля сама вставала, зав'язувала пуп лляним повісмом, купала дитину, сповивала в «півку» — домоткане покривало [22].

Комплекс традиційних обрядів, пов'язаних з народженням дитини, становить основу і сучасної родильної обрядовості українців Бойківщини. Звичайно, за нових соціально-економічних та культурних умов, багато що проявляється в трансформованому вигляді. Породіллю тепер провідують у пологовому будинку не лише рідні, але й сусіди, друзі, колеги по роботі, приносять гостинці, солодощі, щоб життя немовляти було солодким [24].

Після народження дитини українці Карпат убезпечують її від лихого різними магічними діями, починаючи з купання. Колись у першу годину по народженні немовля купали, щоб воно було сильним, як вода. У воду додавали корінь дев'ясила, слабкий відвар чебрецю і кілька крапель свяченої води [20]. Віра в чудодійні властивості першої купелі подекуди збереглася до середини XX ст., а в західних областях України й донині, але склад і кількість символічних предметів, які додавали у воду, змінився. Тепер туди кладуть золоті вироби, ручку, гроші. Символічне значення свяченої води, зілля, хліба, зерна не завжди розуміють, але часто теж використовують.

Магічного значення горяни надавали діям з водою з дитячої купелі. Здебільшого її виливали під якесь дерево (горіх, ясен, солодку грушу, яблуню та ін.) або на барвінок, щоб хлопчик чи дівчинка росли здоровими, високими, гарними, а в майбутньому швидше одружувалися. З обереговою метою подекуди таку воду виливали в «незахідне місце»; охоронне значення має й заборона виливати її після заходу сонця — у час, коли, за давніми прикметами, активізується нечиста сила. Нині першу купіль дитини, за традицією, проводять після повернення з пологового будинку породіллі з новонародженим хтось зі старших жінок чи бабуся (у давнину — баба-повитуха) [25].

На охорону дитини й матері від злих сил та зурочення спрямована низка інших післяпологових звичаїв: не вивішувати на ніч надворі виправні дитячі пелюшки; не гасити вночі світла (свічки) до хрещення немовляти; скроплювати дитя й породіллю свяченою водою, обкурювати свяченим зіллям; зав'язувати жінці в сорочку часник, класти біля неї ніж і забивати ніж або серп над дверима; ховати в дитячій колисці свячену воду, часник, образки; одягати немовляті сорочку навиворіт; прив'язувати на руку червону нитку або стрічку тощо.

Власне, під час першої купелі дитині ще й давали ім'я. У селах Стрийського району в XX ст. баба-повитуха брала новонародженого на руки і клала в ночви з холодною водою, узятою того самого дня з річки. Батько давав дитині ім'я у той момент, коли баба занурювала її у воду. Звичай купати дитину в холодній воді мав глибоке коріння [26]. Пізніше в Україні хворих дітей купали в «йорданській воді» [14, с. 269]. Першу купіль дитини можна розглядати як прообраз церковного обряду хрещення. Із поширенням у побуті християнських цінностей,

обряди, які раніше присвячували дню народження дитини, за аналогією здійснювали на хрестини. Підтвердженням цієї думки є той факт, що жінки приносили на гостину після хрещення ті самі продукти, що й на «родини». Сам ритуал церковного хрещення здійснювали за канонізованим християнською релігією сценарієм, одним з основних компонентів цього дійства була вода [8, с. 35].

Упродовж кількох днів після народження дитини породіллю відвідували заміжні родички, сусіди, подруги, які, вітаючи, обов'язково приносили традиційні для такої оказії продукти (мед, цукор, сир, масло, яйця тощо) [20]. Нині цей звичай зберігся, а до традиційних подарунків додалися бойківські «пляцки» — різновид домашньої випічки [20]. Загалом кожен обряд, що супроводжував народження дитини, її ознайомлення і становлення в суспільстві, був спрямований на те, щоб, за допомогою магії контакту, подібності тощо виховати працьовиту й чесну людину.

Хрестити дитину намагалися якнайшвидше. Як уже зазначалося, біля нехрещеної дитини на ніч запалювали свічку, щоб відігнати злих духів [10, с. 12]. Згідно з народними віруваннями, якщо дитина помирає нехрещеною, то вона не може потрапити до раю, зустрітися з Богом, бо саме через таїнство святого хрещення вона стає членом християнського світу. Померлу нехрещену дитину називають «стратча». На місці, де поховають таке немовля, трапляються нещасні випадки [25].

Перед обрядом хрестин вибирали кумів. За релігійними традиціями, хрещеними батьками могли бути далекі родичі батька або матері новонародженого, тому кумівство було як кровною, так і духовною формою суспільних взаємин [9, с. 174]. Хрещені мали бути гарними господарями, порядними особами, моральні якості яких слугували б взірцем для майбутнього похресника. Їхнім обов'язком були турбота, захист і надання матеріальної допомоги похресникові. Кумівство прирівнювалося до кровного споріднення, тому гріхом вважався шлюб навіть між дітьми кумів.

Відмова від кумівства — гріх. На теренах Бойківщини хрещених батьків і досі називають «нанашко» і «нанашка».

Напередодні хрещення батько новонародженого йшов домовлятися до священика і на питання, за чим він прийшов, чоловік відповідав: «Бог дав гаразд, народилася дитина», а часом: «Богу дяковати, уродився хлопець». Народження хлопця було бажанішим, ніж дівчинки, що пояснювалося насамперед економічними, світоглядно-психологічними чинниками. Згідно з нормами звичаєвого права бойків, видаючи заміж дочку, їй виділяли певну частку майна («віно») [13, с. 143]. Нині батько, прийшовши до священика, дає добровільну пожертву на храм; якщо сім'я бідніша, то допомагає в господарстві, крім цього — дарує на знак подяки хліб, молоко, яйця, пляшку спиртного, солодощі тощо.

Церковний обряд хрещення в кожній бойківській родині відзначали особливо урочисто. На Стрийщині його здійснювали через два-три тижні після народження. Хрещені батьки вважалися родичами, а для похресника — другими батьками. Якщо в сім'ї траплялися якісь негаразди, то в скрутну годину саме хрещені допомагали піклуватися про дитину. За звичаєм за кумів обирали людей, у яких були свої діти [20]. Різною була й кількість пар кумів: від однієї до п'яти. Тепер на Бойківщині беруть лише одну пару кумів, рідше — дві. Хрещені батьки мали бути християнами. Під час хрещення в церкві дитині давали ім'я. Серед українців зазначеного регіону побутувала думка, що вдало вибране ім'я мало сприяти щастю та добробуту його власника. З першої половини XX ст. й донині батьки самі називають свою дитину, орієнтуючись за церковним календарем, або ж дають ім'я на честь батька чи діда. Трапляються й такі випадки, коли дитині дають два імені, одне — церковне, щоб у неї був святий покровитель, а друге те, яким усі називатимуть новонароджене дитя. Як розповідають інформатори, часом бувало таке, що позашлюбній дитині давали негарне ім'я як ознаку її незаконного народження; нині таких випадків мало [20].

Хрещення й сьогодні вважається однією з найурочистіших подій у житті людини. Під час цього обряду майже повсюди передбачали, чи здорова буде дитина, чи житиме, чи буде щасливою: «Як дитину хрестять, а вона чхає на крижмі, або во-

робиться, то це добре, бо дитина буде жити» [12, с. 5]. Загальнопоширене повір'я — якщо під час хрещення дитина не плаче, коли на неї ллють холодну воду, то вона помре [12, с. 192]; плач дитини при хрещенні, навпаки, віщує здоров'я [там само]. На святкування після хрещення дитини приходить багато гостей: родичі, сусіди, знайомі. У першій половині XX ст. не обходилося на хрестинах і без звичних страв, що подавали в певній послідовності (залежно від посту). Однією з основних була каша, мабуть, як залишок давніх жертвувань у вигляді зернових. На Стрийщині ми зафіксували цікаві обрядодії з кашею: баба-повитуха або хрещений батько за столом піднімали горщик із кашею, бажаючи так багато добра і щастя, як «зірок на небі». Нині цей обряд втрачено. Звичаї, пов'язані з кашею, є й в інших регіонах. Зокрема, у с. Надорожне, що на Тернопільщині, традиційним було «молити кашу», «розбивати кашу», тобто розбивати горщик із кашею, якою частують гостей. За цю кашу запрошені платили пожертви для дитини, породіллі, баби-повитухи [19]. «Усюди дають їсти і пити, як на весіллі: пироги зі сметаною, борщ, м'ясо, росіл з м'ясом, кашу, капусту тушковану, рибу різних видів, голубці, сир» [17, с. 19]. У період посту страви були пісними, приготованими на олії, а в інший час стіл розкошував м'ясними наїдками. У наш час на зміну звичним стравам прийшли делікатесні: м'ясо в різноманітних видах, налисники із сиром та м'ясом, салати, капуста тушкована, рибні вироби, навіть бутерброди з ікрою, випічка, фрукти та овочі (залежно від матеріальних статків сім'ї). Хрестини святкують також у розважальних місцях, кафе, ресторанах, винаймають навіть музикантів для розважання гостей [27]. Щоб життя новонародженої дитини було щасливим, гості виголошують багато побажань і вручають подарунки. Кум зазвичай приходить із хлібом, а кума — із крижмом, але нині приносять також цукор та солодощі. Вірили бойки і в магічну силу крижма. Якщо хрещена мати не принесла його, то вважалося, що дитина почне пізно ходити і говорити.

Обов'язковим та особливо бажаним і поважним гостем на хрестинах була баба-повитуха. Її теж обдаровували, а подекуди навіть приспівували:

Дайте бабці два черевички,
Дайте бабці на оба,
Шоби баба не ходила
Така бідна, убога [22].

На «черевички» або «на чупец» (очіпок) повитусі давали гроші. У с. Ланівка монети кидали на підлогу, а баба брала віника і замітала ці гроші: частину брала собі, а решту віддавала породіллі. Гроші, хліб, полотно повитусі дарували також одразу після того, як вона прийняла пологи.

Після хрестин практикували також різні охоронні дії для захисту дитини та матері від шкідливого впливу злих сил і духів, «поганих очей» — так званих уроків. У колиску клали гострі металеві предмети (ніж, ножиці, голку), вірячи в їх магічну силу. Ця віра в оберегові властивості, очевидно, була пережитком вшанування металу та приписування гострим предметам надзвичайних властивостей [15, с. 6]. Нині руку дитини, як уже зазначалося, перев'язують червоною стрічкою або ниткою («від уроків»). Сповиту дитину також перев'язують червоною стрічкою, щоб захистити від зурочень.

Аналізуючи звичай влаштовувати гостину на честь новонародженої дитини, можна виділити притаманні бойкам риси національного характеру, а саме: доброзичливість, щирість, ґречність. Тому так важливо не втратити багатовікову скарбницю правил і приписів народного етикету, утіленого в народних звичаях і обрядах.

Через рік після народження на Бойківщині відбувалася гостина на честь урочистого обряду першого пострижения за участю кумів, що символізувало прилучення дитини до роду. Уважалося, що перше волосся дитини акумулює життєву силу, необхідну для її подальшого розвитку [16, с. 75]. Перше пострижения дитини проводять традиційно у віці одного року. На Стрийщині побутував звичай спалювати волосся хлопчика, а дівчаче — кидати в річку, щоб добре росло («би воно так росло, як вода пливе»). З тією ж метою перше волосся підкладали під вербову кору.

Обряд пострижения має давнє коріння — ним завершувався цикл родильної обрядовості. Він символізував початковий етап ініціацій, тобто був первинною обрядодією з низки інших, за допомогою якої згодом здійснювався перехід малолітніх хлопців

у стан дорослих мужчин-воїнів [1, с. 149]. Сучасні дослідники прирівнюють обрядові постриження до уявного стану тимчасової смерті, дії, що передує подорожі та перебуванню ініціанта в потойбіччі — пострижений символічно переходив до іншого світу — світу предків. Волосся, зрізане під час постриження, змішували із землею — це була своєрідна жертва богам смерті й потойбіччя, духам предків. Цей обряд зберігся донині практично без змін.

Народна традиція поклала на батьків основний обов'язок — добре виховати дитину, аби вона стала гарною людиною: «Умів дитину народити, умій і вивчити» [5, с. 56]. Уже колискові пісні закодовують у душі дитини такі важливі риси, як працьовитість, чесність, доброта, шанобливе ставлення до батьків, старших людей: «Коли дитини не навчиш у пелюшках, то не навчиш у подушках» [20]. Безперечно, колискові сприяли розвитку музичних здібностей дитини. Можна сказати, що материнська пісня є основою творення всієї української пісенності, шанованої та знаної у світі. Колискові пісні особливо емоційні, адже в них тісно переплетені радість і біль, материнська тривога і надія. Біля колиски відбувалася найбільша таїна людського буття — «переливання» в душу дитини найпотаємніших і найщиріших материнських почуттів. Де ще можна відчути більшу щирість, ніж у материнських мріях? Навіть якщо немовля ще не усвідомлювало смислової навантаженості слів, вони, відкладаючись у його підсвідомості разом із мелосом колискової, ставали тим емоційним фундаментом, на основі якого згодом формувалися моральні якості дитини [17, с. 328].

Польові дослідження є свідченням того, що нині звужується побутування цього жанру, адже молоді мами не знають колискових пісень. У селах Стрийщини жінки середнього й старшого покоління ще досить добре пам'ятають колискові, співають їх онукам. Це дає надію на збереження цього важливого жанру фольклору.

Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини, мають багато архаїчних елементів та локальних варіантів. У сучасному побутуванні їх не завжди осмислюють відповідно до первісного магічно-символічного значення, проте досі дотримуються, оскільки українці Бойківщини в народній традиції поєднували ці звичаї та обряди з життєво важливою функціональністю, успішним народженням, здоров'ям матері і дитини, благополуччям і щастям новонародженого. Це основні мотиви всього комплексу народних звичаїв та обрядів, їх практично-раціональних і магічно-ілюзорних елементів.

Нині в цій сфері народних традицій сталися значні зміни. Забулися не лише різні магічні ритуали, але й чимало раціональних моментів, що мали охоронно-практичне значення, посилювали сприйняття гуманістичної сутності народження дитини, символізували прилучення до сімейного та громадського колективу. Ті моменти родильної обрядовості, що зберігаються (відвідування породіллі, обдаровування дитини і матері, перша купіль, гостина тощо), побутують здебільшого без їх колишнього ритуально-магічного забарвлення.

Родильна обрядовість українців Бойківщини — це насамперед вияв світорозуміння та світоглядних переконань народу, який своєю багатовіковою історією, усім своїм досвідом життєдіяльності глибоко закорінений у природу і уявляє себе її частиною.

1. *Балушок В.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Л.; Нью-Йорк, 1998.

2. Бойківщина: історико-етнографічне дослідження / за ред. Ю. Гошка. – К., 1983.

3. *Борисенко В. К.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.

4. *Боряк О. О.* Трансформаційні зміни у функціях баби-повитухи як ключового персонажа родильної обрядовості // Етнічна історія народів Європи. – 2007. – Вип. 7.

5. *Вовк Х. К.* Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.

6. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981.

7. *Гвоздевич С.* Родильна обрядовість українців XIX – початку XX ст. // Народознавчі зошити. – 1997. – Зош. 2.

8. *Гвоздевич С.* Вода і вогонь у родильній обрядовості українців XIX – початку XX ст. // Народознавчі зошити. – 1995. – Зош. 1.

9. *Гошко Ю.* Населення Українських Карпат XV–XVIII ст. – К., 1976.

10. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – К., 2001.

11. *Дерлиця М.* Селянські діти // Етнографічний збірник. – Л., 1898. – Т. 5.

12. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа: Матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г[рушевський] / обробив З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л., 1906. – Т. 8.

13. *Зубрицький М.* Імена, назви і прізвища у селян с. Мшанця Старосамбірського повіту // ЗНТШ. – 1907. – Т. 79.

14. *Лепкий Д.* Деякі вірування про дитину // Зоря. – 1886. – № 15/16.

15. *Сумцов Н. Ф.* Личные обереги от сглаза. – Х., 1896.

16. *Товстуха Є. С.* Чари: лікувально-оздоровчі та ужитково-етнічні традиції українців. – К., 2001.

17. Українська етнологія / за ред. В. К. Борисенко. – К., 2007.

18. *Чичула А.* Народна пожива в Дрогобицькім повіті // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л., 1910. – Т. XVIII.

19. Записала З. Небесна від М. І. Небесної в 2010 році в с. Надворне Бережанського р-ну Тернопільської обл.

20. Записала З. Небесна від М. І. Андрушко в 2010 році в с. Нежухів Стрийського р-ну Львівської обл.

21. Записала З. Небесна від С. У. Осташ у 2010 році в с. Нежухів Стрийського р-ну Львівської обл.

22. Записала З. Небесна від А. І. Андрушко в 2010 році в с. Ланівка Стрийського р-ну Львівської обл.

23. Записала З. Небесна від М. І. Гросс у 2010 році в с. Завадів Стрийського р-ну Львівської обл.

24. Записала З. Небесна від Л. І. Гросс у 2010 році в с. Завадів Стрийського р-ну Львівської обл.

25. Записала З. Небесна від М. В. Заєць у 2010 році в с. Завадів Стрийського р-ну Львівської обл.

26. Записала З. Небесна від Л. І. Андрушко в 2010 році в с. Завадів Стрийського р-ну Львівської обл.

27. Записала З. Небесна від Л. М. Соляник у 2010 році в с. Нежухів Стрийського р-ну Львівської обл.

# ЛЕМКІВСЬКІ ТРУДОВІ ПІСНІ-ДІАЛОГИ

**Ярослав Бодак**

**УДК 398.85(477.87)**

Статтю присвячено дослідженню лемківських трудових пісень — польових та пастуших. У ній уперше опубліковано чотири різновиди пастуших пісень-діалогів і одна копальницька пісня-сценка, які за своїми функціями і стилем належать до унікальних зразків лемківського музичного фольклору.

**Ключові слова:** «гівкання», «гоякання», копальницька пісня-сценка.

This article contains a research of Lemky's labour field and shepherd folk songs. Four diverse shepherd songs-dialogues and one *kopalnytska* song-sketch, which are published here for the first time, belong to a unique standard of Lemky's musical folklore due to their functions and style.

**Keywords:** *hivkannia*, *hoyakannia*, *kopalnytska* song-skech.

Серед жанрів лемківського фольклору помітне місце займають трудові пісні. Щоправда, більшість збирачів та дослідників лемківського музичного фольклору не виділяють їх у самостійний жанр, зараховуючи то до побутових, то до ліричних, або ж до пісень про кохання. Виняток становлять пастуші пісні, хоч у збірниках лемківських народних пісень їх теж не називають трудовими. Саме поміж пастуших трапляються напрочуд цікаві зразки пісень-діалогів.

До трудових належать пісні, що виконуються під час роботи. Їх мета — організація трудового ритму, полегшення процесу праці. Це — *власне трудові* пісні. В Україні вони не збереглися. До таких слід зарахувати також пісні, присвячені певному виду робіт [1]. Вони або тематично пов'язані із цими видами робіт, або ж виконуються під час роботи за традицією. Це переважно ліричні пісні жартівливого характеру та побутові пісні. Їх називають *умовно-трудовими* [3, с. 62].

Серед останніх особливе місце займають пісні-діалоги [2]. Уперше в українській фольклористиці на них звернув увагу В. Гошовський [1]. Словацькі й моравські пісні-діалоги «helekačký»

вивчав К. Феттерл [6]. За його даними, означений тип пісень трапляється також у гірських мешканців Норвегії та Німеччини. Лемківські пастуші пісні, зокрема й діалогічні, досліджував польський етномузиколог Януш Мрочек [4].

Лемківські пісні-діалоги можна поділити на два основні види: *польові* та *пастуші*.

**Польові** пісні пов'язані з весняними та літньо-осінніми польовими роботами — садінням, сіянням, косінням, грабанням тощо. Їх виконують переважно не в процесі самої роботи, а перед нею чи після неї або ж у перепочинку. Часто такі пісні співають по дорозі в поле чи додому. Цим пісням не властиві ритміко-організуючі або комунікативно-сигнальні функції. Вони мають підбадьорити, створити позитивний настрій та відповідний емоційний стан гурту робітників. Зміст польових трудових пісень здебільшого ліричний і жартівливий.

Польові трудові пісні — звичайні необрядові пісні, яких співають і за будь-яких інших обставин, коли виникають відповідні асоціації, пов'язані з їхнім змістом.

У давнину орні землі, якими користувалися лемки, були розташовані довгими пасмами в гірських долинах і на прилеглих до них пологих схилах. Вище починалися полонини й пасовиська, що межували з порослими лісом хребтами гір. Польські й німецькі колоністи різними способами витісняли лемків щораз вище в гори, займаючи їхні орні поля. Лемки змушені були зорювати полонини й пасовиська, розширюючи останні за рахунок навколишніх лісів. Із цією метою вони весною вирубували дерева. Придатні з них для будівництва та опалення звозили до сіл, пеньки, кущі викорчовували і спалювали, а попіл використовували як добриво. На цих вирубах («випалenisках») сіяли овес, ячмінь, яре жито, садили картоплю.

Таке примітивне рільничо-пастуше господарювання переважало в лемківських гірських селах упродовж багатьох століть аж до закінчення Другої світової війни, коли більшу частину лемків було депортовано до УРСР.

Серед лемківських польових трудових пісень побутували й *копальницькі* пісні. Наведену нижче копальницьку пісню-сценку виконує гурт дівчат і жінок як під час весняного обкопування, так і під час осіннього викопування картоплі.

**1. Повудне, повудне**

(*копальницька*)

♩ = 102 - 104

1. По-вуд-не, по - вуд-не, ой по-ву-ден-ку не-є, ци ґаз ди-ня гмер - ва,

Вар.

Вар.

ой ци єй до-ма не - є, ци ґаз-ди-ня гмер-ва, ой ци єй до-ма не - є?

1. Повудне, повудне, ой повуденку неє,
Ци ґаздыня гмерва, ой ци єй дома неє? (2)
2. Дома она, дома, ой лем не хоче дати,
Хоче повуденок, ой з вечерйом зогнати! (2)
3. Копайте, копайте, ой мої копальниці,
Повна фляжка, повна, ой в ґазды на полици. (2)
4. Фляжка на полици, ой честунок на столі,
Копайте, копайте, ой копальниці мої. (2)

Перед полуднем одна з трудівниць задирливо співає першу строфу пісні. Їй відповідає інша, співаючи другу строфу. Це сигнал-заявка на обід і перепочинок. Третю і четверту строфи співає ґаздиня або, за її відсутності, хтось із її рідні. Після цього настає обід і перепочинок.

Такі і схожі на них співанки-сценки імпровізували також під час колективного виконання будь-яких інших польових землеробських робіт (громадження сіна, садіння картоплі та інших овочевих культур, під час жнив тощо). У таких випадках перші дві строфи залишалися незмінними, наступні ж виконавиці імпровізували залежно від виду робіт. Прикладом може бути необрядова пісня-сценка, яку виконували під час жнив:

**2. Повудне, повудне**

(*жниварська необрядова, мел. 1*)

1. Повудне, повудне, ой повуденку неє,
Ци ґаздыня гмерва, ой ци єй дома неє? (2)
2. Дома она, дома, ой лем не хоче дати,
Хоче повуденок, ой з вечерйом зогнати! (2)
3. А жнийте вы, жнийте, ой мої красны жниці,
Повна фляжка, повна, ой в ґазды на полици. (2)
4. Фляжка на полици, ой одомаш на столі,
Жнийте же вы, жнийте, ой жениченькы мої. (2)

Перші дві строфи цієї співанки виконують також як окрему самостійну жартівливу співанку під час будь-яких колективних робіт у полі, лісі чи вдома.

**Пастуші** пісні-діалоги своїм змістом і функцією тісно пов'язані з іншими жанрами, зокрема баладами, ліричними та жартівливими піснями і навіть приспівками до танців. У давнину годівлею і випасом худоби порядкували професійні пастухи на спільних пасовиськах, що сприяло збереженню й розвитку окремішньої пастушої культури, зокрема й пісенної.

У XV — першій половині XIX ст. лемки Ґорличчини випасали свої отари овець, стада корів і волів на гірських полонинах, що належали королю або шляхті. За право випасу вони зобов'язані були сплачувати данину натурою (5 овець зі 100, сир, овечу вовну, частіше — саморобне сукно з овечої вовни тощо) або грішми [5, с. 101].

Згодом (аж до другої половини XIX ст.) місцем випасу, окрім «панських» лісів і полонин, стали громадські пасовиська, що розміщувалися вище від селянських орних земель. Це так звані «помірки» (від «міряти», «відмірювати»), тобто пасовиська, що залишилися після розподілу ґрунтів між осадниками (колоністами), а також занедбані, порослі травою і кущами «випалениска» (випалені ділянки лісу) і власні селянські ліси.

У другій половині XIX ст., унаслідок регулювання сервітутів, селяни втратили право на користування «панськими» лісами. Замість них кожне село отримало у власність частину «панського» лісу. Це позбавило селян значної частини використовуваних дотепер місць випасу. Власники великих угідь різними способами (викупом, заміною) намагалися витіснити селян із призначених їм під час регулювання сервітутів ділянок, які швидко заростали лісом. Це призвело до зменшення поголів'я овець і великої рогатої худоби та занепаду давньої пастушої традиції.

У міжвоєнний період на Ґорличчині існували дві основні форми годівлі й випасу овець і худоби: колективна та індивідуальна.

Багатші господарі віддавали перевагу колективній формі. Вони об'єднувалися в артіль, найчастіше залишали одну-дві дійні корови біля себе, а інших корів, волів, телят, овець та кіз відправляли на все літо на гірські пасовиська — полонини, де їх доглядали наймані досвідчені пастухи з помічниками-підлітками.

На полонинах для худоби будували літні стаєнки з прилаштованими до них колибами для пастухів. Найчастіше кожен господар мав свою стаєнку, де тримав разом корів, во-

лів, овець та кіз. Якщо котрийсь господар мав кілька десятків овець, то для них споруджували окрему кошару. Доїти корів і овець із села тричі приходили дівчата й жінки, які забирали молоко додому, де його і переробляли.

Стаєнки споруджували з дерева, рідше — з тесаного каменю, покривали соломою, дранками, ґонтами. Багатші господарі будували стаєнки із сіньми, де споруджували курну піч з каменю, на якій пастухи готували собі їжу. У сінях були саморобні дерев'яні стіл, стільці, дійнички тощо. Біля кожної стаєнки стояв видовбаний з дерева жолоб, у який двічі на тиждень насипали сіль з висівками. У Вапенному стаєнки збереглися до депортації, після чого прибулі на місце виселених лемків поляки розібрали їх на дрова.

Спав старший пастух просто неба при ватрі, яка не згасала впродовж усього сезону випасу, у колибі або в стаєнці на «поді» (горищі). Його робочий день тривав 18—20 годин на добу. Пастухи виготовляли з дерева «пищалки» (сопілки), топірці, дійнички для молока, боденки для ягід, інші вироби з дерева, випалювали на них різні узори. Деякі з них вони дарували родичам або продавали туристам.

Старший пастух мав загнуту на кінці палицю з ясена, якою, у разі потреби, хапав вівцю за ногу. До Першої світової війни обов'язковим атрибутом старшого пастуха була «труба» (трембіта) завдовжки 1,5—2 м. Її виготовляли зі стовбура молодої липи, ялиці або смереки. Найкращими вважались інструменти, виготовлені з «громового» дерева (дерева, у яке влучила блискавка). Стовбур розтинали вздовж на дві частини, вичищали і знову складали докупи. Шпари вздовж розтину ущільнювали живицею, а ззовні трембіту обмотували березовим ликом. Трембіта мала конічний розтруб, діаметр вхідного отвору — 30—40 мм, діапазон 1,5—2 октави, натуральний звукоряд, сильний звук, якого було чути на відстані 10—15 км.

Трембіта була амбушурним сигнальним інструментом. На ній старший пастух виконував сигнали збору худоби, подавав молодшим пастухам сигнали повернення худоби до стаєнок для обіднього і вечірнього доїння, відзначав початок і закінчення трудового дня (будив молодших пастухів уранці й наказував лягати спати увечері) тощо. Існували сигнали тривоги, пов'язані з хворобою чи смертю пастуха, нападом вовків та кабанів, були особливі сигнали для відлякування хижаків (вовків, диких кабанів).

Деякі пастухи замість трембіти використовували мундштукові «труби», виготовлені з рогів корів або волів. Рогові труби мали різкий, сильний звук, натуральний звукоряд. Найкращими вважались інструменти завдовжки понад 50 см, виготовлені з рогів угорських волів. Їхні звуки були сильні, дещо приглушені.

Після Першої світової війни, у зв'язку із занепадом сезонного пастухування, трембіти вийшли з ужитку, подекуди ще залишалися роги, але основним способом «спілкування» між пастухами залишилися «гівкання» та «гоякання» (див. далі).

Обов'язковими супутниками пастухів були великі пси, які мали охороняти овець і телят від хижаків, насамперед вовків. Для цього псам виготовляли колючий залізний ошийник («їжак»), що захищав їх під час зіткнення з вовками. Найчастіше собак називали Дунай, Циган, Бровко, Босий, Бурий, Журба.

Для овець та кіз споруджували кошари — загороди з довгих горизонтальних жердин, між якими вертикально переплітали дранки або галуззя. У кутах стіни загороди підтримувалися вбитими в землю вертикальними острогами. Кошари покривали соломою, чатиною або галуззям. Пастух, що пас овець, звався «югас». Бачею на Ґорличчині називали не пастуха, а знахаря, ворожбита, травознавця.

Бідніші господарі пасли свою худобу на гірських полонинах разом із членами своєї сім'ї. На ніч вони заганяли худобу в село. Саме в середовищі бідніших господарів найбільше побутували пастуші пісні. Їх основними виконавцями були підлітки (дівчата і хлопці) та дівчата на виданні й парубки. Відстань від села до пасовиська була незначною. Час перегону худоби і овець із села на пасовисько не перевищував 20—40 хвилин.

Народна назва пастуших пісень — «співанкы при пасеню худобы», «співанкы при худобі».

Лемківський пастуший репертуар можна поділити на три основні групи:

1) вигукування — «гівкання» («вівкання»), «укання» («юкання»), 2) «гоякання» — пісні-діалоги, що мають комунікативно-сигнальні функції, 3) ліричні та жартівливі пісні.

Вигукування та голосові або інструментальні (за допомогою пастушого рогу чи трембіти) сигнали належать до найдавнішої пастушої традиції. Лемківські «гівкання» на пасовиськах виконували молоді пастухи і пастушки, інколи й старші. Ці сольні вигуки на межі мови й музики виконувались особливим забарвленням голосу у високому регістрі, що нагадував звучання інструмента завдяки специфічному поєднанню голосу і губів на складах *у*, *гу*, *і*, *гі*. Найчастіше вони починались одним або двома короткими уривчастими звуками, після чого звучала довша тривалість із поверненням до попереднього звука або глісандуванням донизу.

**3. У-гу, у-гу-гу!**

а) У - гу! б) У - гу - гу! в) У - гу - гу - гу - гу! г) У - гу - гу!

д) У - гу - гу - гу - гу! е) У - гу, у - гу, у - гу! є) У - гу - гу, гу!

Метою «гівкань» було дати знати про своє місцеперебування. Їх використовували також збирачі грибів, ягід, лікарських трав. У минулому «гівкання», можливо, мали магічне значення.

Розвинутою формою спілкування пастухів і пастушок були «гоякання» — діалогічні співанки, за допомогою яких вони перемовлялися під час випасу худоби в горах. Дівчата, що перебувають у лісі на певній відстані одна від одної, часом на протилежних схилах гір, розділених потічком, перемовляються між собою за допомогою «гоякання».

Термін «гоякання» — народний і походить від початкових та кінцевих фраз звернення: «Гоя, гоя, Марись моя!» (або інше ім'я дівчини, якій адресоване звернення). Форма — тричастинна. Текст середньої частини — ліричний, побутовий, жартівливий. Перегукуючись, дівчата, окрім усталених текстів, імпровізують свої власні тексти в межах готових формул, залежно від потреб повідомлення:

**4. Гоя, гоя, Марись моя!**

♩ = 126

1.Го - я, го - я, Ма - рись мо - я! Я на те - бе го - я - ка - ва, а ты ся мі не віз - ва - ва,

ци - с ся на мя по - гні - ва - ва? Го - я, го - я, Ма - рись мо - я!

2.Го - я, го-я, Ма-рись мо я! Чо-го ты ся по-гні-ва- ва? Не гні-вай-ся, не маш чо-го,
не взя-ва-м ты ми лень-ко-го. Го - я го-я, Ма-рись мо-я!

♩ = 126

3.Го - я, го-я, Ан-цю мо-я! Мед-же на-ми доб-ра во-ля, ты не мо-я, я не тво-я.
Го - я, го - я, Ан - цю мо - я!

♩ = 126

4.Го - я, го-я, Ма-рись мо-я, го-я, го-я-я! Под же го мі, а я ґ то-бі,
бу-де-ме сой пас-ти о-бі. Го - я, гой-я-я! По зе-ле-ній роз-то-пас-ти,
а раз-то-паст зе-ле-нень-ка, а мы о-бі мо-ло-день-кы.
Го - я, го - я, Ма - рись мо - я, го - я - я!

У наведеному зразку перша дівчина запитує другу про причину її мовчання (строфи 1, 2). Переконавшись у її добрій волі (строфа 3), вона посилає їй пропозицію пасти разом (строфи 4, 5).

Можливе доповнення до третього вірша відповіді другої дівчини з кличками корів (Квітуля, Красуля, Барнуля, Ружана та ін.):

1. Гоя, гоя, Анцю моя!
Я ся на тя не гнівава,
Лем коровы єм глядава,
Бо Квітуля ся стратива,
А Барнуля ся мі ґзива,
Гоя, гоя, Анцю моя!

І варіанти відповіді після пропозиції першої дівчини пасти разом (після строф 4 і 5):

2. Гоя, гоя, Анцю моя!
Не можу я прити ґ тобі,
Бо-м стратива уці обі,
Не мам коли гоякати,
Мушу ити їх глядати,
Гоя, гоя, Анцю моя!

3. Гоя, гоя, Анцю моя!
Не приду я, не мам коли,
Бо я пасу свої волы,
В мене трава зелененька,
Приде до мя мій миленький,
Будеме сой разом пасти

По зеленій розтопасти,
Гоя, гоя, Анцю моя!

4. Гоя, гоя, Анцю моя!
Не приду я, не мам часу,
Боя я свої уці пасу,
На травичці зелененькій,
Прийде до мя мій миленький,
Сядеме сой під дубочком
Як два сивы голубочкы,
Будеме сой разом пасти
На зеленій розтопасти,
Гоя, гоя, Анцю моя!

Початок і закінчення кожної строфи будується на характерному заспіві-сигналі в обсязі низхідної кварти іонійського тетрахорду «Гоя, гоя, Марись моя!» (або інше ім'я дівчини, якій адресоване повідомлення). Відтак іде саме повідомлення рівними тривалостями в тому самому обсязі та ладу (іонійський тетрахорд). У 4-му і 5-му віршах діапазон заспіву-сигналу розширено, він з'являється і в середині повідомлення. Таким чином лад стає іонійським пентахордом із закінченням на тоніці звукоряду, що створює враження завершеності, заспокоєння.

Окрім діалогічних дівочих, існували мішані парубоцько-дівочі та хлопчачо-дівчачі «гоякання». Серед них найпопулярнішими були «гоякання», виконувані дівчатами, що постійно пасли худобу, і парубками, які періодично випасали коней. Такі «гоякання» виконували роль своєрідного залицяння, розрахованого на можливу відповідь. Найчастіше згадувана в них дівчина (або її подруга) давала жартівливу або ліричну відповідь. Іноді такі «гоякання» залишалися без відповіді, але вони слугували інформацією для присутніх поблизу хлопців і дівчат, хто кому симпатизує. У наведеному нижче зразку приятель парубка (або подруга дівчини) посилає навколишнім «в ефір» інформацію про закохану пару (вірш 1). Позитивна реакція — строфи 2, 3, негативна — мовчання або критична відповідь на адресу згаданих персонажів (когось одного або обох, строфи 4, 5). При цьому звертання вже стосується не Анці, а будь-кого іншого; це ніби інформація-застереження:

**5. Гоя, гоя, Анцю моя!**

♩ = 126

1.Го - я, го - я, Ан-цю мо - я! Верх по - то - ка зе - ле - но - го па - се Ва-силь

ко-ня сво - го, па - се, па - се, по-па - су - є и на Ан-цю по-пат-рю - є.

*Варіанти відповіді (хто-небудь за Анцю або Василя, строфи 2, 3):*

2. Гоя, гоя, Анцю моя!
При потічку, при студенім
Пасутся там два олені,
Єст там трава зелененька,
Пасе на ній твій миленький,
Пасе Василь коня свого,
Ци підеш, Анцю за нього?
Гоя, гоя, Анцю моя!

3. Гоя, гоя, Анцю моя!
Наша Анця моводенька,
Буде гарда жениченька,
А наш Василь молоденький,
В нього коник вороненький,
Треба бы нам їх злучыти
И на осін поженити,
Василь буде ґаздувати,
Нашу Анцю шанувати,
Гоя, гоя, Анцю моя!

4. Гоя, гоя, Анцю моя!
Не ход, Анцю, за Василя,
Бо не будеш з ним щаслива,
Василь буде в корчмі пити,
Приде домів — буде бити,
Буде бити, катувати,
Будеш, Анцю, шкодувати,
Гоя, гоя, Анцю моя!

5. Гоя, гоя, Марись моя!
Василь, Василь, Василичку,
Не бер Анцю за женичку,
Єї мати чарівниця
И велика розлучниця,
Розлучыва рыбу з водом
И розлучыт Анцю з тобом,
Гоя, гоя, Марись моя!

Ці інформативні «гоякання» мали особливу популярність серед парубків та дівчат на виданні. Загалом характер таких «гоякань» залишався ліричним.

Іншим різновидом «гоякань» були «гоякання», у яких пастухи і пастушки обмінювалися повідомленнями про окремі події й випадки з пастушого життя.

**6. Гоя, гоя, Ользю моя!**
*(вар. наспіву 4)*

*Перша дівчина:*

1. Гоя, гоя, Ользю моя!
Не ход пасти під Корнуту [3],
Бо там будеш мава скруту!
Я там сама уці пасва
И на мене біда зашва.
Єдну уцю вовкы вкрали,
Другу вепрі розорвали,
Ледво-м втеква од напасти,
Не піду там більше пасти!
И ты не ход, Ользю моя,
Бо там буде страта твоя!
Гоя, гоя, Ользю моя!

*Друга дівчина:*

1. Гоя, гоя, Гафцю моя!
Барз мі шкода уців твоїх,
Та як бы пропали мої!
Чого-с няня не сухава,
Під Корнуту їх погнава?
Стары люде повідали,
Жебы зме там нич не гнали,
Ни коровы ни бараны,
Ани гвечер, ани рано.
Сут там вовкы, рысі, вепрі,
Різны гады в темных дебрях,
В тых париях велькы чуда,
Хто не сухат — тому біда!
Гоя, гоя, Гафцю моя!

*Перша дівчина:*

1. Гоя, гоя, Ользю моя!
Дякую ти за пораду,
Же-с мі дава добру раду!
Мене няньо барз сварили,
Взяли прут и мене били
Зато же я не сухава,
Під Корнуту уці гнава.
Юж я буду їх сухава,
Жебы-м біды зас не мава.
Ліпше буду з тобом пасти
По зеленій розтопасти.
Гоя, гоя, Ользю моя!

У наведеному зразку перша дівчина інформує свою подругу про прикрий випадок, що стався з нею напередодні біля корнутського лісу. Друга дівчина висловлює подрузі співчуття з приводу втрати овець, але водночас дорікає їй за нехтування осторогою з боку батьків і старших, досвідчених пастухів. Перша дівчина дякує їй за пораду й обіцяє бути обережною, пасти разом з нею «на зеленій ростопасти», тобто в безпечному, відкритому місці.

Окремим різновидом підліткових і парубоцьких «гоякань» були жартівливі, сатиричні та глузливі «гоякання», адресовані не «своїм», а «чужим», тобто пастухам із сусіднього села. Тому в сигналі-зачині відсутні індивідуальні адресати, вони колективні і вказані на початку

повідомлення (прегоняни, вапеняни, мациняни, розділяни, тобто пастухи, мешканці сіл Прегонина, Вапенне, Мацина, Розділля Ґорлицького повіту). Часом такі «гоякання» починалися без сигналу-зачину і сигналу-закінчення «Гоя, гоя», у них відразу вказувався адресат — прегоняни, вапеняни, мациняни тощо.

Це були своєрідні змагання на дотепність і винахідливість. Хоча тексти деяких таких «гоякань» були дуже дошкульними, стосунки між пастухами сусідніх сіл залишалися мирними. Обидві сторони сприймали ці «гоякання» як жарти:

**7. Гоя, гоя, гоя, гоя!**
*(вар. наспіву 4)*

1. Гоя, гоя, гоя, гоя!
Прегоняне недогузы,
Зіли гада на говузи,
Ищы того не доїли,
По другого полетіли,
Сховали го за церковцю,
Взимі їли як морковцю,
Гоя, гоя, гоя, гоя!

2. Гоя, гоя, гоя, гоя!
Вапенняне добры люде,
Зідят жабу, яка буде,
Ци зелена, ци червена,
Лем бы быва не варена,
Гоя, гоя, гоя, гоя!

3. Гоя, гоя, гоя, гоя!
Під Фырдейом и Корнутом
Ходит Осиф з довгым прутом,
Ходит, глядат коровичкы,
Што му втекли зо стайничкы,
Втекли уці и бараны,
Буде глядав їх до рана,
Гоя, гоя, гоя, гоя!

У першому випадку пастухи села Вапенне «гоякають» пастухам сусіднього села Прегонина (вірш 1), у другому — пастухи села Мацина Велика — пастухам села Вапенне (вірш 2). Виконання сольне і гуртове (кілька підлітків чи парубків «гоякають» хором для підсилення звукового ефекту, оскільки відстані між «чужими» пастухами значно більші ніж між «своїми»). На кожне таке жартівливе або глузливе «гоякання» були відповіді протилежної сторони. Окремим жартівливим «гояканням» було висміювання пастухів, що недбало стерегли свою худобу (наспів 3).

Музична будова всіх різновидів така сама, як і в наспіві № 4 (перші три строфи).

Мішані «гоякання», що побутували серед наймолодших пастухів та пастушок, майже нічим не відрізнялися від діалогічних «гоякань» дівчат і виконували інформативні, сигнально-комукативні функції.

Головним заняттям лемків тривалий час залишалися рільництво і скотарство [4]. Майже вся лемківська молодь певною мірою була задіяна в пастухуванні. Прилеглі до сіл гірські схили в літню пору були переповнені звуками сопілок і пастуших рогів, дзвінкими голосами пастухів і пастушок. Серед цього різноголосся особливо вирізнялися дівочі пісні-діалоги «гоякання». Свідком і учасником цього поліфонічного дійства свого часу був і автор цих рядків. Тому дивним видається те, що жоден з відомих збирачів лемківського фольклору як у північній, так і в південній Лемківщині не зауважив і не зафіксував цих оригінальних і своєрідних пастуших пісень-діалогів — «гоякань».

Після вигнання лемків з їхніх прадавніх земель там запанувала пустка. Багатий поетичний жанр пастуших пісень-діалогів загинув разом з іншими жанрами лемківського фольклору.

Ліричні та жартівливі пісні становлять основну частину пастушого репертуару. Деякі з них пов'язані з пастухуванням, інші розкривають особисті настрої та переживання пастухів і пастушок.

## Словник діалектних слів та висловів

барз — дуже, сильно
вепрі — дикі кабани
візватися — обізватися
вшыткы — усі
ґзитися — ґедзатися
глядати — шукати
говуз — гілка
ґо мі — до мене
домів — додому
няньо — батько
недогузы — недоумки
одомаш — могорич, пригощання
пария — нетрі, хащі
повудне — полудень
повуденок — їжа, яку вживають у полудень
под же ґо мі — ходи до мене
попатрує — поглядає
розтопаст — гірське пасовище, соковита трава
ся стратива — загубилась
Фырдей (Фердель) — назва гори
честунок — частунок, частування

[1] До умовно-трудових можна зарахувати і жниварські пісні. Позаяк їх виконують під час відповідних обрядів (зажинків, обжинків), то у фольклористиці їх прийнято розглядати серед календарних пісень.

[2] Саме «*копальницькими*», а не «*копаньовськими*» мали б називатися записані В. Гошовським діалогічні трудові пісні, що виконувалися дівчатами під час відпочинку після обкопування картоплі на індивідуальних ділянках полів, розташованих на пагорбах південно-східного передгір'я Закарпаття (Гошовський, 2, с. 32, №№ 37, 38). Адже жінок і дівчат в Україні (також і на Лемківщині), що займалися підгортанням, обкопуванням і викопуванням картоплі, називали «копальницями». Про це свідчить як поданий нижче наш запис, так і жартівлива співанка із с. Білична Грибівського (пізніше – Ґорлицького) повіту на західній Лемківщині в запису Лещишака (*Лещишак Н.* Стоїть липка в полі. Збірник лемківських народних пісень Никифора Лещишака із спадщини Івана Франка / упоряд., вступ, словник та додатки М. Мушинки. Фундація «Карпати». – Пряшів, 1996):

1. Копайте, копайте, мої копальниці,
а вы дістанете по штырі палиці.

2. На вечєр по штырі, а на рано по дві,
Копайте, копайте, копальниці добрі.

Тому логічніше й правильніше, на наш погляд, назвати ці пісні не «*копаньовськими*», а «*копальницькими*». Тим паче, що термін, запропонований В. Гошовським, суперечить нормам словотворення і слововживання в українській мові. Із цим погоджувався пізніше в розмові з автором сам В. Гошовський. На жаль, автори перекладу книги В. Гошовського «Украинские песни Закарпатья» українською мовою не взяли до уваги цієї пропозиції і залишили термін «копаньовські пісні» без змін.

[3] Корнута – гора в Ґорлицькому повіті. За давніми переказами, у печерах гори переховувалися лемківські «збійники» (опришки). У корнутських нетрях водилися хижі звірі, які іноді нападали на домашніх тварин. Батьки пастухів-підлітків забороняли їм заходити з вівцями до корнутського лісу. Більшість пастухів дослухалася цих порад. Однак іноді траплялися прикрі випадки, коли вовки нападали на овець поблизу корнутського лісу.

[4] Лемки займалися також каменярством, виготовленням виробів з дерева, виготовленням і торгівлею дьогтем тощо.

1. *Гошовский В.* Семиотика в помощь фольклористике // Советская музыка. – 1966. – № 11.
2. *Гошовский В.* Украинские песни Закарпатья. – М., 1968. нот. Передрук: Володимир Гошовський. Українські пісні Закарпаття / переклад з російської Р. Мисько-Пасічника, В. Пасічника. – Л., 2003.
3. *Іваницький А.* Українська народна музична творчість. – К., 1990.
4. *Mroczek J.* Ze studiów nad melodiami Łemkowskich pieśni pasterskich // Materialy Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. – 1972. – № 10.
5. *Reinfuss R.* Hodowla i pasterstwo na Łemkowszyźnie // Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego. – Kraków, 1965. – T. 2. – S. 97–116.
6. *Vetterl K.* Lidove písné a tance z Valašskokloboucka. II. – Praha, 1960.

# АРХІТЕКТУРНЕ ОБЛИЧЧЯ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛА ЗА СУЧАСНИХ УМОВ

**Зоя Гудченко**

**УДК [72.03+728.6](477)**

За матеріалами етнографічних експедицій здійснено аналіз сучасного стану сільської забудови в різних регіонах України з погляду збереження ознак традиційності та інноваційних проявів.

**Ключові слова:** сільська забудова, традиційність, планування, матеріали, конструкції, кітч.

According to information received from the ethnographic expeditions there is an analysis of the present state of rural building in the different Ukrainian regions as combination of traditional and innovative traits.

**Keywords:** village building, tradition, planning, materials, constructions, kitsch.

Багаторічні польові дослідження архітектури сіл України дають підстави для осмислення змін, які відбувалися в другій половині XX — на початку XXI ст. у цій важливій галузі культури українського народу.

Ще в 1960-х роках село зберігало своє традиційне обличчя, планувальну структуру, розташування садиб на місцевості, характер надвірної забудови. Тоді ще широко застосовували місцеві будівельні матеріали, а біленькі хати під соломою мало чим відрізнялися від тих, які малював Тарас Шевченко чи Сергій Васильківський. Та й окремі будівлі ще зберігалися з XIX ст. Більше того, у тяжкі повоєнні роки деякі селяни продовжували будувати свої оселі за народним звичаєм. Проте уважніше око могло помітити істотні відмінності в краєвидах дореволюційного й післявоєнного села — зникнення церков та дзвіниць, які завжди домінували в панорамі поселення, мальовничих обрисів вітряків, зменшення кількості господарських споруд на подвір'ях селян. Ці зміни сталися внаслідок репресивних дій радянської влади щодо українського селянства: розкуркулення, насильницької колективізації, голодоморів. Вилучені у власників і звезені до колгоспних дворів комори вже не займали почесного місця на садибі як символ добробуту і працьовитості господаря. Монументальні клуні в глибині садиб теж протрималися недовго, оскільки відпала потреба зберігати хліб у снопах до обмолоту, адже селянин уже не мав власного поля, а працював з ранку до вечора в колгоспі.

Однак більшість типів споруд селянського двору в кінці 1960-х — на початку 1970-х років ще існували, а село не зовсім втратило свого традиційного обличчя, притаманного певному етнографічному регіону: Карпатам, Поліссю, Середній Наддніпрянщині, Поділлю, Полтавщині, Слобожанщині, Півдню України.

Водночас у цей період, коли країна почала відбудовуватися після Другої світової війни, індустріалізація та технічний прогрес торкнулися й українського села. З'явилися будівельні матеріали промислового виробництва, що їх спершу селяни використовували для реконструкції свого старого житла: для заміни солом'яного покриття на черепичне, залізне, шиферне, зміцнення глиняних чи дерев'яних стін обкладанням їх цеглою. Дещо пізніше з'явилася можливість збільшити розміри будівель за рахунок прибудов. Згодом багато нових будинків зводили із цегли. Ускладнювалася планувальна структура нових будинків, вони ставали компактнішими, збільшувалися розміри вікон, з'явилися засклені веранди. З'явилися нові типи надвірної забудови, насамперед літні кухні. Для огорожі почали використовувати цеглу, залізобетон, метал тощо. Подібні трансформації в сільському будівництві певною мірою охопили всі регіони України.

Села змінювалися повільно, залежно від темпів покращення умов життя. Виразніші зрушення відбувалися в забудові кількох десятків показових сіл, де споруджували громадські центри, монументи, заклади медичного та побутового обслуговування, провадився благоустрій вулиць і доріг.

Після проголошення незалежності України, змін соціально-економічних засад розвитку сус-

пільства, розпаду колгоспів сільська забудова набула нових якостей. Якщо в попередній період трансформаційні процеси відбувалися поступово шляхом заміни застарілих будівель сучаснішими, зі збереженням масштабу одноповерхової індивідуальної забудови, то зовсім інший струмінь влився в сільську забудову протягом останніх 10–15-ти років. За умов капіталізації держави наближені до великих міст села опинилися у сфері зацікавлень городян певного рівня достатку задля спорудження дач і приміських резиденцій. Під дачі відводять великі прилеглі до села території, свого роду мікрорайони, або ж викуповують у селян окремі садиби, дисперсно розташовані по селу, і там розміщують новобудови.

Досвід заміни «старої» забудови новішою існував завжди. Коли не було можливості наділити землю одруженому синові, йому надавали право будувати собі хату на батьківській садибі. З часом стара хата руйнувалася, і так могло відбуватися декілька разів.

За умов напівнатурального господарювання, коли кожна садиба належала представникам певного роду протягом століть, заміна надвірної забудови мала поступовий органічний характер, подібно до того, як дерево щовесни випускає нові гілки. Це був безперервний життєвий процес і в межах окремого двору, і в межах села загалом. Ті процеси, що відбуваються нині, суперечать принципам гармонізації простору, у якому живе людина. Ні про які закони архітектурної композиції поселення й окремих його складових наразі не йдеться. Невідповідність різночасної забудови особливо гостро проявляється в приміській зоні, у віддаленіших селах ця проблема пом'якшується або її зовсім не існує. Наведемо вибіркові відомості про забудову сіл різних регіонів України, обстежених нами під час етнографічних експедицій, здійснених науковцями Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України впродовж останніх років.

У Середній Наддніпрянщині протягом 2008–2009 років на правобережжі досліджено села Черняхів і Яцьки Київської області; Ятранівка, Колодисте, Рижавка, Тальянки, Шендерівка Черкаської; Чечеліївка, Красна Кам'янка, Попельнясте Кіровоградської; на лівобережжі – села Лецьки, Помоклі, Засупоївка, Чопилки, Хоцьки Київської області, Прохорівка – Черкаської та ін. Названі поселення розташовані в мальовничій місцевості біля річок та струмків, на яких загачені каскади ставків. Планувальна структура поселень складалася поступово – частіше стихійно, пізніше вона цілеспрямовано коригувалася, тому вільна забудова на хутірській основі була поєднана з регулярними частинами в центрі. Такий планувальний принцип простежується в більшості сіл регіону. Найчастіше головною вулицею села є та, що веде до сусідніх поселень і на якій розташовано громадські, адміністративні, навчальні заклади. Щодо культових будівель, то після десятиліть войовничого атеїзму й тотального знищення та понівечення радянською владою храмів їх збереглося дуже мало. І це завдало непоправної шкоди архітектурному обличчю поселень. Споконвіку місце для зведення церкви визначалося за ландшафтними показниками ще під час заснування поселення, і надалі в разі заміни храму його зазвичай споруджували на тій самій освяченій землі. Храм Божий відігравав домінуючу роль у забудові поселення. Із втратою храмів села перетворилися в аморфне скупчення садиб, яке в кращому разі урізноманітнювали більш чи менш вдало організовані громадські центри з великомасштабною відносно хат забудовою. Але навіть громадські будівлі, якими пишалися так звані показові села, уже занепали. Потребують капітального ремонту будинки культури, школи, дитячі садки адміністративні та лікувальні установи. Що ж до культових споруд, наразі богослужіння відновлено в тимчасових каплицях або в пристосованих для цього будівлях. Спорудити справжні храми релігійні громади матеріально не спроможні. Деінде діють реконструйовані частково або повністю дореволюційні церкви, зокрема в згаданих селах Чечеліївка, Тальянки, Рижавка та ін. Що стосується житлового фонду, то в досліджених селах він досить старий. Скажімо, у селі Шендерівка на Черкащині з населенням 975 осіб при загальній кількості будинків 461, довоєнні хати становлять 9%, післявоєнні (1946–1970) – 71%, після 1970 року – 20%. Тобто індивідуальна забудова після-

воєнного періоду з наступними змінами визначає архітектурне обличчя села. У давніші часи тут будували «в зруб» хати, які відносяться до планувальних типів «хата—сіни—комора», «хата—сіни—хатина», «хата на дві половини», «хата—сіни». Пізніше почали застосовувати конструкцію стін «у шули», а також із вальків. Останнім часом будують хати із цегли.

На Слобожанщині в 2007 році досліджували сільську забудову у Дворічанському районі Харківської області (села Кам'янка, Новоєгорівка, Тополі, Піски) та в Новопсковському районі Луганської області (села Новорозсош, Кам'янка, Танюшівка, Осинове). Цій місцевості, що належить до Північно-Східної Слобожанщини, притаманний своєрідний ландшафт — відкриті степові простори, розлогі долини річок Оскол, Айдар, Кам'янка з лісистими берегами й білими крейдяними горами.

У давніші часи тут будували рублені хати, оточені піддашками на стовпчиках з одного-трьох боків, з невисокими грибоподібними дахами під соломою, з печами, поверненими устям у хатину, а не в бік передньої стіни, як на Полтавщині чи Наддніпрянщині. Через вирубування лісів застосування деревини в будівництві зменшилося. Її використовували лише на вікна, двері, перекриття, каркас стін і даху. Стінове ж заповнення робили з глиновальків або саману. Специфічним для цієї місцевості стіновим матеріалом був камінь (крейда).

Протягом XX ст. в сільському будівництві продовжували застосовувати традиційні стінові матеріали. Але з другої половини цього періоду збільшилася кількість цегляних споруд, змінилися пропорції будинків, покрівельні матеріали.

Відомості щодо житлового фонду сіл Кам'янецької сільради на 1.01.2007 року дають досить промовисту інформацію про динаміку індивідуального будівництва в цьому куточку Слобожанщини. Зокрема, у селах Кам'янка, Дворічанське, Бологівка будівництво здійснювалося до 1990 року; у селах Тополі і Красне — до 1980 року; найраніше (1970) воно припинилося в селі Строївка. Найстаріший житловий фонд — у селі Тополі, де значну частину будинків споруджено в першій половині XX ст. У селі Кам'янка третина будинків — довоєнного періоду, понад третину — перших 15 післявоєнних років, решту споруджено в наступні 30 років (1961—1990). У Дворічанському і Красному забудову здійснено тільки в післявоєнний період.

Експедиційні дослідження Півдня України було проведено в південно-східній частині Одеської області, у так званому Буджаку. Ці землі тривалий час були ареною військових змагань, а організована Російським урядом колонізація краю почалася після перемоги Росії над Туреччиною. Тут поселялися селяни-кріпаки, козаки з Донського й Чорноморського війська, старообрядці, козаки із Задунайської Січі. Козакам на казенних землях надавали ділянки, де вони залишилися назавжди. Окрім українців і росіян, у Буджаку оселилися болгари, гагаузи, молдавани, серби, євреї, албанці, німці. Українські поселенці утворили одинадцять станиць і хуторів. Їхні нащадки там мешкають і сьогодні, займаючись землеробством і скотарством.

Дослідження 2006 року було здійснено в селах з українським і змішаним населенням: Білолісся, Нерушай, Лиман Татарбунарського району; Петрівка Тарутинського району; Шевченкове Кілійського району. Регулярна система планування цих поселень або їх частин засвідчує, що як військові поселення їх забудовували згідно з проектами. Особливо показовими є села з гніздовим плануванням, а саме: Білолісся, Петрівка, Лиман. У селах Шевченкове і Нерушай є кутки з вільною забудовою, яка склалася стихійно, і регулярні центральні частини, заплановані в *гніздовій* або *вуличній* формах. Царська адміністрація споруджувала у військових поселеннях великі собори у псевдоросійсько-візантійському стилі (Білолісся, Шевченкове, Нерушай, Лиман). У селі Петрівка, заснованому німцем П. Вікенштейном, збереглася кірха.

До житлової забудови сіл входять будинки, споруджені протягом століття (кінець XIX — кінець XX ст.). У них застосовано для стін — саман, цеглу, комбіновані матеріали, для покрівлі — черепицю, шифер, зрідка — залізо. Зміна житлового фонду в селах відбувається повільно. Скажімо,

за статистичними відомостями на 1.01.2000 року, хати, побудовані до 1960 року, у селі Білолісся становлять близько 77%, а в селі Лиман майже 90% (з них понад чверть — незаселені). Стіни будинків викладено переважно із саману («паци») або вальків («чамура»). Наведені цифри засвідчують низьку економічну спроможність населення, непривабливість життя і праці в селі для молоді.

Характер вуличної забудови визначається причілковим розташуванням житлових будинків відносно вулиці. Огорожі садиб продовжують напрямок причілків або ж відокремлені невеликими квітниками. Садибні ділянки переважно видовжені вглиб, що зумовлено регулярною системою планування, лише в окремих місцях ця закономірність порушується у зв'язку зі змінами рельєфу. Надвірну забудову, що утворює житлово-господарський комплекс, зосереджено в наближеній до вулиці ділянці садиби. Нерідко забудова видовжується в одну смугу, і тільки перепади двосхилих дахів, які вивищуються над житловою групою приміщень, видають зовні диференціацію будівлі за функціями її компонентів. Такий південно-європейський тип житла використовується, мабуть, з початку заснування цих поселень. Обов'язковою спорудою в кожному дворі є льох (погріб), який у старіших садибах інколи закінчувався попід хатою і був вимуруваний із природного каменю («дикаря»). Крім того, з «дикаря» та з «чамура» у досліджених селах виконано садибні огорожі, що надає забудові вулиць особливого південного колориту.

Експедиція на Волинь у 2007 році по селах Піща, Острів'я, Пульмо, Кропивники Шацького району, Забужжя, Гуща Любомльського району, Козлиничі Ковельського району дала можливість зафіксувати архаїзми, пов'язані з народним будівництвом. Частина старих будівель збереглася, окрім того, про особливості народного будівництва ще пам'ятають старші люди.

У сільській забудові з глибокої давнини використовують деревину, навіть після зменшення на теренах Полісся лісових насаджень через постійні вирубки.

У селі Острів'я старі хати будували за типом «хата—сіни—комора». Окремо в городі ставили клуню (тік, ток). Туди звозили хліб у снопах і там його взимку молотили ціпами. У клуні було двоє воріт, щоб підвода зі снопами могла вільно заїхати й виїхати. Сіно складували в хлівах на горищі, щоб зручно було скидати його худобі. Свиней утримували й окремо у свининці, і там, де були корови. Заможніші селяни мали окремі приміщення для овець, а бідніші — спільний сарай для корів, свиней та овець.

Коли починали ставити хату («заклащина»), то по всіх «вуглах» власне «хати» клали гроші, щоб родині багато жилося. Робили хати з сосни, яку заготовляли взимку. «Треба, щоб була стрижньова сосна — як серцевина велика, то міцне дерево. Вручну різали пілкою — одне внизу стоїть, друге наверху. Бруси різали вздовж дерева, два-три бруси вийде, дивлячись яке дерево. Нарізали так, щоб одне за одне заходило, щоб зв'язка така була. Як завершували хату, ставили "квітку", а тоді вже гуляли. Як переходили з старої у нову хату, "перехідщина" називалась. Хату освячували, кота пускали, бо в новій хаті перше мав кіт переночувати. Кіт вважається як домовий. Гостину збирали» [1].

У селі Забужжя добре пам'ятають давній досвід будівництва: «Колись старіші люди як збирались строїть, то пригадували, де зимою насамперед сніг тане, значить, там земля тепла. Як колодязя копати, дивилися, де довше тримається волога в землі, там близько вода.

Хату я строїв у 50-х роках. Тоді кожний будував, як міг. У кого низенька — віконця маленькі... В кузні робили завіси. В батьківській хаті 1915 року була "хата" й "сінці", рідко в кого — ще й комора. Поза хатою був "прибік", бочку туди з капустою поставить, чи що. Підлоги не було — земля, рудою глиною чи коров'ячим послідом змазували. Якщо міг, то хазяїн запрошував майстрів, а ні, то сам. Там сяке-таке дерев'яччя, стовп закопаний, і там паз такий, ровець, в нього заганяє бруси. Хата могла мати 150—180 см висоти. Та ще дерев'яний комин: з кадуба видовбаний або з досок збитий; в сінях затикався, "баба" називається. Дахи були двосхилі, під соломою, причілки теж соломою зашивалися. На "припіку" світили лучиною» [2].

Вищеназвані волинські села належать до пограничної смуги, де існувала постійна загроза воєн. Це примушувало людей до періодичних переселень. У першій половині XX ст. відбулося два такі заходи. Під час Першої світової війни 1915 року, коли межі Російської імперії було порушено німецькими військами, царський уряд наказав вивозити населення краю вглиб Росії, аж до Уралу. Дехто повернувся в 1920–1922 роках, дехто залишився. Увесь цей час хати стояли без догляду. У 1939–1940 роках Волинь уже перебувала під Польщею, а на початку Другої світової війни місцеве населення вивезли в Каширський, Овруцький та інші райони. Уже після війни майже заново заселялися й будувалися тут люди. Саме тому так надовго затрималися в цьому краї архаїчні способи будівництва, які дозволяли найшвидше і найдешевше відновити житло. Важливо й те, що майже кожний селянин з діда-прадіда мав навички такого будівництва.

Хати, споруджені в 1960-х роках, були дещо досконаліші: вони складалися з комірки, сіней, кухні, кімнати. Деякі хати оббивали по зрубу планкою і тинькували, потім білили зовні і зсередини, не білили комору й сіни. Піч стояла в першій кімнаті, грубка для обігріву — у другій.

Дослідження гірських сіл Закарпаття в 2008 році засвідчили, що сільська забудова цього краю зберігає багато традиційних рис і щодо розміщення обійсть на місцевості, і щодо використання давніх типів житла та способів будівництва. Навіть у новіших будинках відчуваються регіональні відмінності. Експедиція працювала в селі Верхні Ворота Воловецького району та в селах Присліп, Собки, Колочава, Голятин, Верхній Бистрий Міжгірського району.

Будівництво краю охоплює певні етапи, пов'язані з особливостями економічного розвитку. До 1960–1970-х років усі споруди на селянському обійсті зводили з дерева, переважно смерекового, покривали дахи соломою, інколи ґонтом («шинчою») або драницею. Для з'єднання конструкцій використовували «тиблі». Згодом почали використовувати, крім дерева, й інші матеріали, хоча і в обмеженій кількості. Дехто мурував стіни з саману, бо так було дешевше, простіше. Для його виготовлення інколи скликали толоку або наймали циган. Дерев'яні хати могли «в'язати» лише майстри. На другому етапі поступово відмовлялися від традиційних способів з'єднання «на тиблях», віддаючи перевагу цвяхам, скобам. Відбулися зміни і в плануванні хати, її пропорціях, у зовнішньому опорядженні. На покриття використовували черепицю, шифер.

Традиційні хати мали однорядне планування. Навіть при найменшій кількості приміщень (хижа й сіни) дотримувалися видовжених пропорцій плану, не кажучи вже про так звані «довгі» хати, у яких під спільним дахом розміщували і житло (хижу), і господарські приміщення різного призначення: комору, стодолу, стайню, у які вхід був знадвору [3]. Така хата була до 18 метрів завдовжки і більше. А бувало й так, що стайня стояла окремо, залежно від рельєфу ділянки. «Біля кожної хати зокола чи тільки спереду "лавки" були, як тепер балкон, "лавки клали, де високо". Над ними широка стріха» [4]. У вихідні там збиралися люди, спілкувалися, влаштовували вечірки. «В старих хатах фундаментів не було, закопували в землю камні, а тоді ставили на кобиці дерев'яні, і на тому стояла хата» [5]. Починали будівництво з того «вугла», звідки сонце сходить. Стіни хат до 1950-х років клали з кругляку, лише згодом з'явилися пилорами, на яких виготовляли бруси. З місцевої глини почали робити черепицю. Починаючи з 1960-х років, під хати закладали фундамент, а замість колишньої глиняної підлоги («матік») настеляли дощану («міст»). Відбулися зміни і в конструкції перекриття: у старих хатах стелю («повалу») витесували з кругляку, посередині була одна балка. А в новіших деякий час для стелі використовували напівкругляки — гладенькою поверхнею покладені в середину хижі, пізніше — дошки по балках, покладені через кожний метр. На глухій стіні в старих хатах вікон не робили, вони були лише на передній стіні. До глухої стіни прилягала піч, вибита з глини; дим виходив з печі через «цівку» (отвір) у сіни, димоходу не було. Спали на печі «шурхоніж», тобто один до одного ногами, а також на «лавицях». Багатші люди мали можливість будувати приміщення різного призначення не під спільним дахом, а окремо. Проте в селах,

де зовсім мало землі, як наприклад у Голятині, так не робили.

Починаючи з 1970-х років, будували з тесаного дерева вже не довгі й не однорядні, а дворядні хати, так звані «четвертівки» з навхресним плануванням. У них було по чотири кімнати, а пізніше — по п'ять-шість. Часто можна бачити на давньому дворищі дві хати — традиційну, оточену «лавками» з потемнілого дерева, з маленькими вікнами й високим дахом, і поряд — новішу «четвертівку», компактну, з великими вікнами на різні боки, обшальовану й пофарбовану.

Як окремі садиби, так і села в цілому не справляють цілісного враження, оскільки їх різночасна забудова відрізняється і за формою, і за кольором. Об'єднує їх тільки природно-ландшафтне середовище, своєрідність якого визначає насамперед архітектурне обличчя гірського села. Для прикладу назвемо мальовниче гірське село Присліп Міжгірського району Закарпатської області, розкидане по схилах гір, у долині, на пагорбах. Окремі осідки то тут, то там туляться на терасках. Деякі з них огороджені жердинами. Помітну роль у ландшафті і, звичайно, у господарстві відіграють обороги — пристрої для складування сіна — призматичні, накриті пірамідальними дашками, які можуть рухатися на чотирьох укопаних у землю стовпах для регулювання висоти залежно від кількості сіна [6]. Щільніша забудова простежується в долині вздовж потоку по обидва його береги, сполучені вузькими кладками. Будівлі на стрімких схилах «вписуються» в рельєф за допомогою підмурків, які часто використовуються для господарських потреб та запобігають зсуву ґрунту. Більшість будівель у Прислопі — дерев'яні, незалежно від часу їх спорудження. Трапляються рублені старі хати бойківського типу «хата—сіни—комора». Навіть у відносно новій хаті, збудованій у 1930-х роках, зберігаються архаїчні риси: двері на «клюках» (дерев'яних осях), сіни з наскрізним проходом, напівкурна система опалення, «лавки» вздовж хати з усіх боків. Старіші будівлі мають темні, майже чорні стіни, пізніші — пофарбовані в теплі кольори жовтого, персикового, вохристого, брунатного, лимонного, червоно-помаранчевого відтінків. Зрідка трапляється фарбування холодних тонів (зелених, синіх, фіалкових). У темних рублених стінах інколи роблять світлі, навіть білі деталі: обрамлення вікон, дверей, елементи веранд. Фасади деяких хат обшальовані так званою «пікою», тобто дерев'яною ромбоподібною плиткою, яку фарбують у яскраві тони. Подекуди фасади будинків прикрашали декоративним розписом (стилізовані квіти, олені).

Якщо традиційно прагнення жителів Карпат до краси задовольнялося переважно в оформленні інтер'єру житла творами декоративного та вжиткового мистецтва, то в наведених прикладах воно реалізується в зовнішньому опорядженні будинків.

Підсумовуючи пілотажне дослідження сільської забудови в різних регіонах України за сучасних умов, доходимо висновку, що українські села формувалися протягом століть, зазнаючи в певні історичні періоди інтенсивного розвитку, в інші — занепаду й навіть повного знищення під час воєн, пожеж, голодоморів. Водночас за умови стабільності забудова села зберігала значну інерційність, відновлюючи традиційні форми, які мали на українських етнічних територіях характерне місцеве забарвлення. Аж до середини XX ст. традиційна забудова була визначальною рисою архітектурного обличчя багатьох українських сіл. Подекуди вона зберігається і за сучасних соціально-економічних умов, особливо на Поліссі, у Карпатах, у віддалених місцевостях інших регіонів. У цих селах рівнобіжно існує житловий фонд у хронологічних межах близько століття з більшим чи меншим відсотком хат, збудованих у різні часові проміжки.

У другій половині XX ст. унаслідок індустріалізації й технічного прогресу забудова сіл поступово змінювалася, у деяких селах з'являлися громадські центри, сфера обслуговування, значні виробничі сільськогосподарські комплекси. Але планувальна структура, вулична мережа, що формувалися століттями, кардинально не змінювалися, так само, як і принципи розміщення будівель на садибі, масштаб забудови.

Найінтенсивніше втручання в багатошаровий, але співрозмірний характер сільської забудови відбулося в останнє десятиліття, коли

вже усталений колгоспний спосіб ведення господарства без будь-яких перехідних моделей було зруйновано, а нові ринкові відносини хаотично й непослідовно почали впроваджуватися в село, що призвело до кризових явищ. На початку XXI ст. в Україні простежується, з одного боку, концентрація коштів і будівельний бум у містах, передмістях, наближених до них селах, а з другого боку, — стагнація віддалених сіл, які в рекреаційному розумінні часто є набагато привабливішими для життя й відпочинку.

Економічний занепад села та його громадських інституцій негативно вплинув на забудову, яка завжди була індикатором матеріального й духовного стану суспільства й кожної родини.

[1] Записала З. Гудченко 2007 року в селі Острів'я Шацького р-ну Волинської обл. від Є. А. Туринець, 1926 р. н., О. І. Вагута, 1936 р. н.

[2] Записала З. Гудченко 2007 року в селі Забужжя Любомльського р-ну Волинської обл. від С. С. Корнелюк, 1924 р. н.

[3] Записала З. Гудченко 2008 року в селі Голятин Міжгірського р-ну Закарпатської обл. від Петра Андрійовича Хмеля, 1949 р. н.

[4] Там само.

[5] Там само.

[6] Народна архітектура українських Карпат XV–XX ст. – К., 1987. – С. 84–86.

# УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ЗВИЧАЇ, ПОВ'ЯЗАНІ З КУПІВЛЕЮ КОРОВИ: СУЧАСНА МАГІЧНА ПРАКТИКА

**Михайло Красиков**

**УДК 392(477)**

У статті на основі польових матеріалів, зібраних автором у Полтавській, Дніпропетровській, Харківській, Львівській, Вінницькій областях України та Бєлгородській області Росії розглядаються магічні дії українців, пов'язані з продажем і купівлею корови.

**Ключові слова:** магічні дії, купівля та продаж корови, ритуал.

A merchant magic relating to buying and selling of a cow is considered in the article on the basis of the author's field materials gathered in the Ukrainian Poltava, Dnipropetrovsk, Kharkiv, Lviv, Vinnytsia Regions and in the Russian Bielhorod Region.

**Keywords:** merchant magic, buxing and selling of a cow, ritual.

Світові глобалізаційні процеси, наступ цивілізації навіть на віддалені куточки нашої держави, підвищення рівня освіченості та поінформованості людей — це тенденції, які звужують сферу існування традиційних вірувань і магічних ритуалів. Однак полтавська бабуся, у кімнаті якої стоїть остання модель телевізора «Samsung» (дарунок сина), або спритна молодиця з прикарпатського села, яка встигла вже кілька разів побувати в Італії та Польщі, зазвичай не вважають «дурницями» давні повір'я та обряди, особливо ті, що пов'язані з господарською діяльністю. Чому? Із суто раціоналістичних міркувань: на власному досвіді вони неодноразово пересвідчувалися в тому, що традиційні стратегії поведінки у відносинах людини з природою виявляються дієвими. Магія у цій сфері не зникає і навіть функціонально не звужується, оскільки «допомагає людині з упевненістю займатися своїми важливими справами», виконує власне одвічне призначення — бути засобом «ритуалізації людського оптимізму», зміцнюючи віру «у перемогу надії над страхом» [1].

Скотарство — заняття, яке існує здавна, тому й вірування, пов'язані з ним, є архаїчними. Якщо розглядати купівлю, утримання та розведення худоби з погляду історичної динаміки, то за тисячі років ми простежимо лише технологічні новації, але не сутнісні зміни. На наш погляд, елементи

досить розвиненої обрядовості, пов'язаної насамперед з апотропеїчною магією, як рецидиви давньої міцної культурно-міфологічної традиції, ми будемо спостерігати у цій сфері ще не один десяток років навіть у тих селах, які швидко урбанізуються, а отже, видаються зовсім нецікавими для етнографів.

«Не корову купуєш...» — часто кажуть людині, яка довго розмірковує над пропозицією або не може зробити вибір у не надто складній ситуації. Проте в цьому іронічному вислові зафіксовано серйозне ставлення українського селянина до придбання домашньої годувальниці, яка рятувала від голоду навіть у найскрутніші лихоліття. Корову в українському селі, хоч вона і не набула статусу священної тварини, як в Індії, завжди вважали не простою свійською твариною (як це було зі свиньми, вівцями, козами), а майже членом родини. Не випадково у пареміях трапляється стійкий паралелізм між дружиною та коровою, наприклад: «Натрапити на добру корову так само важко, як на добру бабу», «Не бери корову з Вишеньок, а жінку з Топільно» і т. п. [2]. Можливо, саме тому перехід корови від одних господарів до інших має багато спільного з класичними «обрядами переходу» [27].

Варто також зазначити, що й донині існує система давніх апотропеїчних ритуалів, пов'язаних з доглядом за коровою. Досі є вельми популярними демонологічні розповіді про відьом, які «псують корів», відбирають у них молоко чи «манну» (так на Гуцульщині називають вершки). Не пішли з життя й старі звичаї, пов'язані з купівлею цієї «божої худоби».

Звісно, існує низка суто фізичних показників, за якими визначають, чи буде доброю корова («молочна ямка» та ін.). Однак, якою б гарною не була тварина за об'єктивними ознаками, вона може швидко «засмутити» своїх нових господарів, якщо під час купівлі було порушено певний ритуал або попередні господарі (навмисне чи ненавмисне) заподіяли шкоду корові, наприклад, «корову продали, а молоко собі залишили». Якщо хазяйці шкода корови, тварина буде дригатися, минати двір, доїтися з кров'ю або й узагалі може не бути молока. Недарма існує неписаний закон: у скупого нічого не варто брати — воно не принесе користі. Якщо продавець не хоче зменшити ціну ні на копійку — у такого радять не купувати.

Дуже важливо, вважають деякі інформанти, зважати на географічний фактор (у магічному сенсі): «Коли купуєш корову, надо так купувати, щоб вести додому против теченія, щоб не "поплывла за водою", щоб оставалося усе в домі. Примірoм, річка біжить вниз — у тому краю надо брать скотинку і вести, щоб против теченія» [3].

Одне з головних правил — корову треба продавити недоєну, з молоком: «Єслі продаєш корову, оддавай нездоєну — хай хазяйка, та, що покупає, доє і хай молоко забирає собі. А бувало, подоїла та [попередня. — *М. К.*] хазяйка і собі забрала, а в теї нема молока. І казали: "Що ж ти забрала молоко? Продала корову без молока!"» [4]. Дехто вважає, що в разі купівлі «треба вечірнє і утреннє молоко забрать», причому подоїти самій — і не лише для того, щоб «подивитись, скільки молока», а й тому, що «хазайка може корову подоїть — поставе, вершочок підніметься за 2–3 часа, вона собі зняла, а тій оддала рідке. Вона ж і приказує: "Хай тобі молоко (чи вода), а мені вершки" — скільки та корову не держатиме, у неї таке і буде молоко, рідке» [5] .

Більшість з-поміж селян переконані: «Як купуєш, треба, щоб віддали з налигачем — тоді на руку піде» [6]; «Хазяїн повинен віддати свій налигач, щоб молоко віддав» [7]. Дуже цікаве порівняння знаходимо в такому тлумаченні цього звичаю: «Треба, щоб вони віддали налигач, щоб вона тут собі місто зайняла, щоб вона тут хазяйка була, не була у дворі гола — це в неї як у невєсти приданоє» [8]. Паралелізм між телицею та дівчиною на виданні є досить стійким; у деяких регіонах (зокрема на Бєлгородщині) покупці та продавці корови напівжартома звуть одні одних «сватами» (іноді навіть протягом кількох наступних років після купівлі) [9]. Це можна пояснити впливом передвесільної ритуалістики — згадаймо загальновідоме запитання сватачів: «Чи нема у вас телиці продажньої?». Поріднює з весільною традицією і така атрибутика купівлі корови: «З хлібом, з соллю проводжають (стара хазяйка дає корові, щоб молочко було)» [10]; «Хліб-соль

дають корові на хвірткє, коли заводять до нового подвір'я» [11].

Інколи покупці приходять зі своїм налигачем, оскільки «хазяїн може оддать з чимсь нехорошим — єсть такі, що збувають в другі руки» [12]. Відомо, що як обереги в нього часом зашивають гострячок голки, вузлик з пшоном і цукром [13]. Імовірно, у налигач може бути зашите й щось з метою заподіяння шкоди. Слушною є пересторога: «Повинна буть просто верьовка, не обротька, без заліза» [13].

Часто спостерігаємо переконання, що не можна віддавати корову з налигачем чи ціпком, бо не буде нічого вестися в хазяйстві. Тобто налигач, який залишився, створює своєрідний магічний «ефект присутності» корови у хліву та є запорукою того, що худоба у дворі не переведеться.

Існує також ритуал обміну налигачами: «Як приходять купувати, просять, щоб оддали з налигачем, а як хороші хазяєва, кажуть: "Поверніть нам наш налигач". А ми не оддаєм, ми їм даєм свій: "Нате вам наш налигач, і хай у вас також водяться і телушки-водительки, матері, і бичкибузівки!"» [14].

Поширений вислів «продавати з-під поли» походить від давнього звичаю, пов'язаного з купівлею худоби: у момент передавання корови новому господарю не можна братися за налигач голою рукою («Продаю корову — з-під поли даю налигач, щоб вона освоїлася дома у тих людей. І він з-під поли бере, щоб не тікала з дому, не глазили» [15]). При цьому покупець обов'язково має брати мотузку зверху та правою рукою. У ХІХ ст. під час торгу навіть били по руках на знак згоди, обгорнувши руки полою [16]. Семантика цього звичаю прозора і трапляється в багатьох ритуалах (зокрема у весільному), повір'ях та прикметах: страх оголеної руки — це страх бідності, злиднів. Цікаво, що потім могли вести корову додому, тримаючи налигач у голій руці, але перед хвірткою, як правило, знову брали його полою або чимось з одежі [17]. На Вінниччині, Гуцульщині та Бойківщині існує звичай закидати мотузку корові на роги так, щоб вона спадала майже до землі (або й зовсім до землі) — новий господар підбирає її та веде корову. Дуже важливо не передавати мотузку з рук до рук, вважають селяни, бо так можна «віддати своє щастя» (із цих самих міркувань не подають жебракам у голу руку, а позичаючи або віддаючи борг, гроші зазвичай кладуть на стіл): «Як корову купляють, приходять зі своїм шнурочком. Уклали угоду, яка ціна,— я зав'язую на роги твій шнурок, кидаю тобі (в руки не передаю!), ти береш і повів додому» [18].

Магічно-ритуальною є й така дія: «Купиш — хазяїн корови з повозки возьме солому, зверне — оддає ту солому нам у руки» [19]. Це також своєрідне «придане», як і «з'їд» — сіно, яке покупець бере з ясел «в карман трошки, щоб додому корова ходила» [20]. Проте не всі хазяї дозволяють покупцеві брати щось із ясел і взагалі з обійстя. Навпаки, досвідчені селяни пильно придивляються, аби покупці не взяли навіть гілочки з двору, оскільки може трапитися така людина, яка ухопить крадькома щось під час торгу, — то не лише з коровою буде клопіт, а й узагалі хазяйство не вестиметься (про такі випадки нам неодноразово розповідали потерпілі). Найдосвідченіші — не продають корову незнайомій людині, натомість кажуть покупцеві прийти згодом, а доти збирають про нього відомості. По-перше, шкода віддавати улюбленицю в недобрі руки, а по-друге, погана людина дійсно може заподіяти лихо господарям («Ну, напитали коровку. Туда пішли, а хазяїн каже: "Нє, не продам, сперва я узнаю, що ви за люди, а тоді скажу". Йому було жаль оддать у погані руки. Ну, а потом, так недільки як через дві, переказують, щоб я до них прийшла. Ну, пішли ми з мужиком удвох, а він і каже: "Ми решили продать. Ми взнали, що ви люди непогані, хазяйственні, решили вам продать коровку"» [3]).

Важливим моментом торгу є «викидання грошей на дійницю», або, як кажуть на Бойківщині, «на щєстя» (на щастя). Раніше продавець після одержання грошей дійсно викидав кілька монет у шапку, а з шапки — на землю (подекуди так роблять і нині). Крім того, дивилися, як упаде монета: «як "орішок" угорі — повезе, на молоко» [21]; «як паде горлóм, то щастя щитається, а як цифрою — то обіжена» [22] (тобто цю корову незабаром продадуть — на м'ясо чи іншому господареві — і матимуть за неї гроші). Це — своєрідний спосіб ворожіння. Цікаво, що на Вінниччині гроші

перекидають з поли в полу. Нині в більшості областей продавець, одержавши гроші, відраховує кілька гривень і віддає їх покупцеві. Однак багато хто уточнює: «Треба, щоб дали мєлочі на дійницю, но не рублями, а копійками — щоб корова доїлася хорошо» [23]. Викидання грошей «на дійницю» — це глибоко символічна та магічна дія: на таку суму дійницю не купиш, однак дзеленчання монет, вірогідно, асоціюється із сюрчанням молока, яке дзвінко б'є в пусту дійницю, і це ніби сприяє доброму надою. На Бойківщині вважають, що такі гроші варто віддавати на церкву або жебракові, на Вінниччині переважає думка, що гроші «на щастя» треба зберігати, поки житиме куплена корова, можна також пустити їх «у діло», а жебракові віддавати не слід у жодному разі — не буде щастя.

Доброзичливі побажання — важливий момент (власне, вербальна магія) цієї акції: «Ми заплатили за неї [корову. — *М. К.*] гроші, а тоді той хазяїн положив нам на ладошку кілька монет і сказав: "Даю серебро, щоб було вам на добро". Ну, правда, було на добро: корова гарна була: зразу до мене привикла» [3]. До речі, наведену формулу широко застосовують на Слобожанщині (у варіанті «кладу серебро...») у ритуалі закладчин хати.

Існують певні прикмети, які віщують негативні чи позитивні наслідки купівлі тварини: «Якщо во врем'я торга, коли куплять корову на базарі, корова мочиться — тієї корови не бери: ти молока не їстимеш, одна вода буде, не буде ніякого збору, ніде нічого» [23].

Процес виведення корови з подвір'я покупця також ритуалізований. У деяких місцевостях вважають, що продавець має сам вивести корову з двору, оскільки чужа людина може забрати «все добро» (є люди, які у дворі взагалі нічого не продають — лише за хвірткою). Однак спостерігаємо й інший варіант: «Ми як продавали свою корову, прийшли покупателі, вона і каже: "Відв'яжіть корову і виведіть самі, на налигачі на своїм." Я відв'язала. "Тепер, — каже, — давайте моєму чоловікові в руки". Я дала йому, він повів, вона стоїть за воротами, він їй передав через ворота налигач, і вона повела» [24]. Господиня, як правило, бере налигач, знову ж таки, не голою рукою, а фартухом.

Лозинка, якою женуть корову з місця торгу, також набуває магічних властивостей: «Лозинкою гониш, а потім ту лозинку у хлів запихаєш, і нею надо гонять, щоб додому ходила» [12].

Останнім дуже важливим моментом ритуалу є заведення корови у двір і до хліву: «Коли купив корову і заводиш у хвіртку, кладеш на порозі топор остряком у двір — шоб не тікала, шоб не глазили корову» [15]. Із цією самою метою застосовують косу і навіть стальний дріт, примовляючи: «Будь крєпка, як сталь!» [17]. О. Левкієвська зазначає, що залізо обирають як оберіг завдяки таким його властивостям: твердість, міцність, здатність протистояти ударам [25]; це має надавати худобі сили та здоров'я, здатності не піддаватися злим чарам. Багато хто кладе сокиру чи косу гострим боком до вулиці — «тоді вродє все зрубає там, що осталося» [26], тобто для того, щоб «відрубати» все минуле в житті тварини, усі її зв'язки з попередніми господарями, оскільки ті можуть шкодувати за нею, і тоді вона погано доїтиметься, не йтиме у двір. «Відрубання» іноді буває досить наочним: «Привели корову додому — побіг мій чоловік, узяв сокиру, на калітку положив острійом у двір, і, як я пройшла, він цюкнув по землі, щоб коровка прижилась у цьому дворі, не тікала, щоб жила у дворі» [3]. Іноді «вірьовочку (налигач) знімають з неї [корови. — *М. К.*] і кладуть там же [на порозі хвіртки. — *М. К.*], щоб вона переступила, так і кажуть: "Положіть налигач і сокиру, щоб не боліла о том дому"» [5]. До першого налигача ставляться з особливою уважністю: «Ту верьовку, хоч слабеньку, на якій привели корову, нікому не віддають, її притоптують — вона погниє у своєму сараї» [5]. Таке ритуальне знищення нагадує один із засобів народної медицини (лікування бородавок), однак у цьому разі призначенням акціональної магії є знищення «минулого» тварини, ліквідація «останнього свідка» її «нетутешнього» перебування, зв'язку з чужим світом.

На проході через хвіртку іноді також кладуть пічну заслінку — атрибут найпотужнішого домашнього оберега — печі, щоб уберегти корову від зурочень [11].

Майже в усіх регіонах України зберігся звичай перед входом корови у двір розстеляти руш-

ник, фартух, юпку або інший предмет жіночого одягу — аби корова «додому ходила». Подекуди вважають, що жінка має зняти цю річ із себе просто перед тим, як заходити з коровою у двір. Роблять так і тоді, коли корова йде з череди і минає своє подвір'я: «У нас корова бігала, не могли загнать, а мені каже один: "Поклади що-небудь, якусь лахматину, на воротях. Щось із себе скинеш, покладеш, вона перейде — і ходитиме додому"» [20]. Стелять не лише жіночі речі: «Бувало, стелили дорожку самотканну на хвіртці, щоб корова пройшла. Дорожка ж гладенька — так це щоб було все гладко з коровою» [3]. І тут знову виникає асоціація з появою молодої у дворі чоловіка одразу після вінчання: «Як молоду зустрічають — простеляють рушник на порозі, щоб вони на рушник стали, так і з коровою. Бо вона ж хазяйка...» [20]. А буває, що рушник кладуть на порозі хліва: «Як заходе корова, треба положити свяченого рушничка — вона переступила і пішла. Свячене ложити треба, божественне!» [22].

Є два варіанти розстеляння рушника: перший — уздовж проходу через хвіртку чи порога у хліву, другий — упоперек. Частіше все-таки кладуть уздовж — «це, щоб пішло в руку, стелиться» [13]. Звісно, рушник тут використовують як могутній апотропей, однак варто зважати і на семантику рушника як дороги, як символічного аналога життєвого шляху, адже худоба переходить у «новий світ» — світ нових відносин, і її «життєвий шлях» має бути довгим і щасливим. «Обряди порога» розглядаємо як обряди підготовки до з'єднання суб'єкта з новим мікросоціумом [27]. У цьому разі прелімінарні обряди (ритуали відокремлення від попередньої спільноти) виконують і «очисну» функцію: «Коли приводять корову домой, перехрестять, водичкою святой побризкають» [28]. Із захисною та продукуючою магією пов'язаний і такий звичай: «Вводиш у сарай — надо пучечок соломки перед цим їй [корові. — *М. К.*] положить за ліве ушко» [29].

Як бачимо, процес купівлі корови й донині насичений магічними діями, що сягають найдавніших уявлень слов'ян про світ і взаємозв'язок у ньому певних речей та явищ.

1. *Маліновський Б.* Магія, наука і релігія – М., 1998. – С. 89.

2. *Аркушин Г.* Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині. – Люблін; Луцьк, 2003. – С. 35.

3. Записав 28.08.2004 р. М. Красиков від Г. А. Яловенко, 1931 р. н., у с. Большетроїцьке Шебекінського р-ну Бєлгородської обл. (тут і далі – РФ).

4. Записав 9.10.2003 р. М. Красиков від М. М. Рябоштанової, 1929 р. н., у с. Вознєсєновка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

5. Записав 27.09.2003 р. М. Красиков від Р. О. Мєшкової, 1930 р. н., у с. Большетроїцьке Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

6. Записав 7.08.2003 р. М. Красиков від Р. М. Баранової, 1939 р. н., у с. Велика Маячка Новосанжарського р-ну Полтавської обл.

7. Записав 27.07.2003 р. М. Красиков від А. Я. Михайленко, 1931 р. н., у с. Краснопілля Магдалинівського р-ну Дніпропетровської обл.

8. Записав 8.08.2003 р. М. Красиков від Л. П. Пелих, 1925 р. н., та І. В. Бовкуна, 1955 р. н., у с. Лівенське Новосанжарського р-ну Полтавської обл.

9. Записав 29.08.2004 р. М. Красиков від Л. О. Паньчишиної, 1942 р. н., у с. Большетроїцьке Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

10. Записав 29.08.2004 р. М. Красиков від В. Я. Гусинської, 1928 р. н., у с. Большетроїцьке Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

11. Записав 26.09.2003 р. М. Красиков від Р. М. Коваленко, 1924 р. н., у с. Козьмодем'янівка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

12. Записав 1.07.2003 р. від М. Красиков Р. Ф. Вакульчук, 1942 р. н., у с. Великі Бучки Сахновщинського р-ну Харківської обл.

13. Записав 8.08.2003 р. М. Красиков від І. В. Бовкуна, 1955 р. н., у с. Лівенське Новосанжарського р-ну Полтавської обл.

14. Записав 28.09.2003 р. М. Красиков від В. М. Ліннікової, 1926 р. н., у с. Вознєсєновка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

15. Записав 8.10.2003 р. М. Красиков від О. С. Михайлусенко, 1930 р. н., у с. Мало-Михайлівка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

16. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. – 1890. – № 2. – С. 324.

17. Записав 26.09.2003 р. М. Красиков від Є. С. Рибальченко, 1919 р. н., у с. Козьмодем'янівка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

18. Записав 27.06.2004 р. М. Красиков від С. П. Кузіва, 1956 р. н., у с. Кам'янка Сколівського р-ну Львівської обл.

19. Записав 9.10.2003 р. М. Красиков від М. Я. Кузьонкіної, 1927 р. н., у с. Вознєсєновка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.
20. Записав 1.07.2003 р. М. Красиков від Н. Ф. Чумак, 1951 р. н., у с. Великі Бучки Сахновщинського р-ну Харківської обл.
21. Записав 1.07.2003 р. М. Красиков від Ф. Г. Сокура, 1923 р. н., у с. Чернещина Магдалинівського р-ну Дніпропетровської обл.
22. Записав 15.07.2004 р. М. Красиков від Г. П. Чернящук, 1943 р. н., у с. Іванів Калинівського р-ну Вінницької обл.
23. Записав 3.07.2003 р. М. Красиков від П. П. Геращенко, 1928 р. н., у с. Багате Новомосковського р-ну Дніпропетровської обл.
24. Записав 2.07.2003 р. М. Красиков від В. Г. Веретенник, 1925 р. н., у с. Чернещина Магдалинівського р-ну Дніпропетровської обл.
25. *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. – М., 2002. – С. 165.
26. Записав 16.07.2003 р. М. Красиков від М. І. Брюхнова, 1931 р. н., у с. Гатище Вовчанського р-ну Харківської обл.
27. *Геннеп, А. ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002. – С. 24.
28. Записав 8.10.2003 р. М. Красиков від І. К. Мощенко, 1917 р. н., у с. Мало-Михайлівка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.
29. Записав 7.10.2003 р. М. Красиков від Н. П. Ширкової, 1927 р. н., у с. Вознєсєновка Шебекінського р-ну Бєлгородської обл.

# ТРАДИЦІЙНА ЖНИВНА ОБРЯДОВІСТЬ У ПОБУТУВАННІ ЗВИЧАЄВО-ПРАВОВИХ ВІДНОСИН НАЙМАННЯ

**Василь Маліков**

**УДК 394.2(477)**

У статті висвітлено роль жнивних обрядів у звичаєво-правовому інституті наймитування. Жнивна обрядовість закріплювала традиційні норми в цій трудовій сфері, визначала відносини між наймитом і господарем та впливала на їхній соціальний статус.

**Ключові слова:** звичаєве право, наймання, жнивна обрядовість.

The article reveals reaping rituals and their role in customary institution of hiring. It concludes that reaping rites have determined the relations between a hired labourer and a master and influenced their social positions.

**Keywords:** customary law, hiring, reaping rites.

Звичаєве право залишається однією з найбільш актуальних сфер дослідження української традиційної народної культури. Важливою складовою останньої є інститут наймитування. Завдання сучасного етапу дослідження наймитування — розширення кола джерел його вивчення. Це сприятиме кращому розумінню сутності цього інституту, особливостей його функціонування в українській культурі другої половини XIX — початку XX ст.

Одним з таких досі маловикористаних джерел є жнивна обрядовість і пов'язана з нею пісенність. Вивчення сутності жнивних обрядів і звичаїв у зв'язку зі світоглядними уявленнями й практичними потребами українського селянина є доцільним для розкриття їх значення для звичаєво-правових відносин наймання.

Починаючи з другої половини XIX ст., жнивні обряди — предмет ретельних досліджень учених. Результатом цього є великий масив етнографічних описів та теоретичного осмислення жнивної обрядовості в дослідженнях таких учених, як М. Максимович, О. Афанасьєв, П. Чубинський, М. Сумцов, К. Копержинський, Ф. Вовк, Д. Зеленін, А. Кримський, О. Курочкін та ін. [1] Однак наймитам і наймитській праці в контексті жнивних обрядів приділено порівняно мало уваги [2].

Нерозривні смислові й акціональні зв'язки обряду і пісні зумовили аналіз жнивної пісенності, при здійсненні якого було використано записи трудових, косарських і жниварських пісень, що

подані в працях і збірках П. Чубинського, П. Іванова, Б. Грінченка, М. Максимовича [3]. Для дослідження фольклорних текстів застосовано прагматичний підхід, зокрема, викладений у праці С. Адоньєвої [4].

Мета запропонованої статті — виявлення ролі жнивної обрядовості у звичаєво-правовому інституті наймитування українських селян у другій половині XIX — на початку XX ст.

Безумовно, основну увагу дослідників цього аспекту звичаєво-правових традицій привертали обрядові дії, які супроводжували договір наймання. З другої половини XIX ст. вченні мали можливість послуговуватися численними описами таких обрядів. Учасниками договору були особи, які вкладали угоду: господар або група господарів, громада або адміністрація економії і наймит або група наймитів, а також третя сторона — свідки [5]. Останні — це сторонні особи, і їхня присутність не завжди була обов'язковою [6]. Коли домовлялися щодо платні і наймит давав згоду, тоді наймач ставив «могорич», який відразу й розпивали всі присутні. Значення «могоричу», за П. Чубинським, у тому, що наймит, розпивши його, уже не мав права відмовитися від угоди. Водночас відсутність могоричу при вкладанні договору могла стати причиною відмови наймита від його виконання: «Ми могоричу не пили — не хочу» [7]. Угоду вважали чинною й тоді, коли були проведені символічні дії — биття по руках і молитва. Дослідники XIX ст. відзначали певну спільність звичаїв при укладанні договору наймів, незважаючи на вид робіт. Тобто обряд укладання договору містив у собі символічні елементи, спрямовані на окреслення становища сторін у відносинах наймання і дотримання умов договору.

Однак це були не єдині обряди, учасниками яких виступали наймити і їх господарі. Саме тому особливої уваги, на думку автора, заслуговують обряди, що супроводжували відповідні трудові процеси, зокрема збирання врожаю.

Одним із практичних завдань, яке покладалося на інститут наймитування, було отримання необхідної робочої сили, потреба в якій, на постійній чи терміновій основі, могла виникати за різних обставин. Хоча залучення сторонніх осіб для виконання різних робіт могло реалізуватися й іншими шляхами. Саме тому, зосередивши увагу переважно на обрядах збору врожаю, виникає необхідність звернення й до обрядовості, пов'язаної з толоками, які й були одним з таких шляхів.

Детальніше розглянемо обжинкові обряди, у яких безпосередню участь брали женці й жниці. На відміну від зажинків, що їх здійснював, як правило, господар поля, в обжинкових обрядах важливу роль відігравали і робітники, які працювали на полі в жнива.

Серед обжинкових обрядів основними є завивання «бороди», або «спасової бороди», і плетення вінка. При завиванні «спасової бороди» останні недожаті колоски залишали на полі, тоді як сплетений вінок несли з поля господареві. Д. Зеленін різко розмежовує ці обряди, уважаючи обряди, де останнє колосся не лишали на стерні незжатим, а несли так чи інакше додому, за пізніші, які, можливо, перейшли із Західної Європи; різниться, на його думку, і магічна сутність цих обрядів [8]. Цікаво, що П. Чубинський наводить опис обжинкових обрядів, коли виконують як завивання «бороди», так і плетення вінка, проте ніяких міркувань щодо співвідношення цих двох обрядів дослідник не подав [9]. Такі самі відомості, що стосуються і завивання «спасової бороди» на полі, і принесення вінка господареві, подає М. Максимович з Наддніпрянщини [10]. Побутування цих обрядів було характерне і для Бойківщини [11]. За даними К. Копержинського, селяни мають різні тлумачення обряду з «бородою»: останнє невижате колосся залишають на полі «на розплід»; щоб миша не гризла зібраний хліб; щоб урожай був на наступний рік [12]. Значення обряду завивання «бороди» висвітлив Д. Зеленін. Зібраний урожай викликав у первісного хлібороба думку про те, як забезпечити врожай на майбутній рік, точніше, як зберегти врожай цього року на наступний рік. Саме завдяки такому обряду сила зібраного врожаю переходила на наступний урожай [13]. Важливим для господаря поля був обряд плетення вінка з останніх колосків і принесення його з поля до оселі. Наявні описи цього обряду й обрядові пісні, які його супроводжували, дали можливість дослідникам реконструювати окремі елементи обря-

ду і пояснити їх значення, зокрема у зв'язку з досліджуваними звичаєво-правовими уявленнями. Зауважимо й на тому, що обряд принесення вінка господареві поля, як і обряд завивання «бороди», мав значення забезпечення майбутнього врожаю шляхом перенесення врожайної сили із цього року на наступний [14]. Впливовим для врожайності елементом обряду була навіть особистість дівчини, яку увінчували. Саме цим можна пояснити той важливий факт, що вибір такої дівчини інколи здійснював пан, господар поля [15].

Забезпечення доброго врожаю на наступний рік було чи не найважливішою турботою селянина, тому виконання цього обряду робітниками мало неабияке значення і потребувало належної винагороди для них [16]. Інколи винагорода і частування робітників обходилися дорожче, аніж їх наймання. Особливо щедро господарі частували на толоках. Це пояснюється тим, що учасники толоки не отримували платні за виконану роботу, а також, що частування, а часто музи́ка й танці, були обов'язковими обрядовими елементами [17]. Важливою для нас є та частина обряду, у якій господар викуповує вінок у женців, що зафіксовано і в обрядовій пісенності.

Оте ж тобі, наш пaноньку, обжинок —
Та не жалуй сто талярів на вінок.
Оте ж тобі, наш паноньку, обжинки —
Та не жалуй челядонці горілки [18].

Необхідним є порівняння вищезазначеного обряду з обрядами різдвяно-новорічного циклу, тобто в обох випадках наявний звичай винагороджування за вчинення магічних дій, що мали забезпечити гарний врожай у майбутньому. Показовими щодо цього є відомості М. Максимовича — при здійсненні обжинкових обрядів виконували й посипальну новорічну пісню: «Ходить Ілля, носить пугу житяную: де замахне — жито росте!» [19].

Повертаючись до розгляду обряду завивання «бороди» і до висновків Д. Зеленіна й А. Кримського, зазначимо, що цей обряд повинен був мати позитивний вплив саме на те поле, на якому і завивали «бороду» (мало місце передавання сили плодючості через загинання, заломлення «бороди» до землі). А щодо обряду принесення вінка чи снопа до оселі господаря, то можна вести мову про забезпечення врожайності й достатку швидше для самого господаря. Безсумнівно, вінок або принесений сніп таїли в собі не меншу магічну силу, аніж залишена на полі «борода». Підтвердженням цього є подальше використання вищезгаданих обрядових предметів. Прикрашений червоною стрічкою обжинковий сніп — Дід, Дідух — урочисто ставили в Різдвяні свята на покуті поряд з кутею і узваром. Його зберігали в коморі до весни. Згідно зі звичаєм навесні зерном із цього снопа селянин починав засів на своєму полі [20]. Отже, останній сніп і вінок мали певну магічну силу. У багатьох країнах Європи, на думку дослідників В. Мангардта, Д. Фрезера, М. Сумцова, в останньому снопі вбачали схованку для хлібного духу. В окремих місцевостях останній сніп зберігали в садибі необмолоченим до весни, в інших регіонах залишали зерно із цього снопа; зберігали залишки жертовної тварини, яка уособлювала хлібний дух. Зрештою, усі ці предмети інколи використовували під час Різдвяних свят і завжди під час сівби навесні. Цим селяни забезпечували безперервність благодаті, джерелом якої є дух хліба [21]. Хоча К. Копержинський критично ставиться до визнання за «бородою» схованки для хлібного духу, пропонуючи розглядати обряд завивання «бороди» як один з вегетаційних обрядів, утім, загалом і він підтримує визначальну роль жнивних обрядів для благополуччя і врожайності в наступному році [22].

Таким чином, обряди, виконання яких покладалося на женців, наймитів, мали надзвичайно важливе значення для господаря поля. Цей факт набуває певного сенсу в контексті розгляду звичаєво-правових відносин між наймитами і господарем. Про особливу роль женців і жниць в обряді плетення вінка з останніх колосків та принесення його з поля до оселі господаря свідчать і матеріали з Полісся, подані Г. Виноградською. При збиранні врожаю силами однієї сім'ї на власному полі також не плели вінка. А плели його наймані женці для господаря, який їх наймав за плату, або при колективній роботі толокою за почастунок, а також на панському полі чи полі священика. Вінок урочистою процесією несли до дому господаря і за певний викуп йому вручали [23].

К. Копержинський слушно зауважує, що скупість при цьому є неприйнятною. В обжинкових обрядах мала проявлятися заможність, розмах, урочистість, щедрість, щоб забезпечити добрий врожай і на наступний рік. Це стосувалося і прийому та частування женців, які поверталися до господаря з поля [24]. Тобто дотримання жнивних обрядових норм зумовлювало шанобливе й щедре ставлення господаря до робітників як виконавців обжинкових обрядів.

Одним з обрядів, що його виконували женці після закінчення жнив, було кидання серпа позад себе в землю. О. Воропай, описуючи цей обряд, зазначає, що таким чином молодиці ворожили на врожай. Як серп, падаючи, удариться гострим кінцем об землю, то в наступному році буде врожай, а як удариться тупим або держаком, — то це погана прикмета [25]. П. Чубинський подає відомості про те, що женці кидали через голову серпи, примічаючи, чий серп увіткнеться в землю, той жнець буде і наступного року жати в того ж господаря [26]. Водночас П. Чубинський не називає цей обряд формою ворожіння на майбутній обряд. Для того, щоб зрозуміти його сутність, варто звернутися до європейської традиції. Зокрема, у деяких районах Англії, Німеччини, Франції женці не скошували останніх колосків на полі, а зв'язували їх у пучок та намагалися з відстані влучити в нього серпом, аби зрізати ці колоски. Вони ж і формували останній сніп, який переносили до сусіднього поля, де ще не закінчилися жнива, або ж до садиби [27]. Отже, згадане О. Воропаєм ворожіння за допомогою кидання серпа можна пов'язати з обрядами завивання «бороди» і плетення вінка й останнього снопа, які ґрунтуються на переконанні про вплив хлібного духу на майбутній врожай. Проте різниця в кінцевій меті обряду кидання серпа (у західноєвропейській традиції — з метою зрізання останнього снопа, в Україні — з метою влучання в землю) приводить до висновку, що в українській традиції мав місце акт магічного тиску на землю; ворожачи на майбутній урожай, наймити фактично визначали для себе доцільність наймання на жнива на поле цього хазяїна наступного року.

Порівнюючи обряди, які супроводжували закінчення жнив у західноєвропейській та українській традиціях, потрібно звернути увагу на важливе значення останніх недожатих колосків, останнього необмолоченого снопа для самих робітників. Д. Фрезер відзначає особливе становище того робітника, який зажинав чи обмолочував останній сніп. Ця людина ставала об'єктом численних жартів, отримувала прізвисько. Такої ролі намагалися всіляко уникнути [28]. Тут, на нашу думку, простежується уявлення селян про необхідність для кожного сумлінно виконувати свою роботу на рівні з іншими робітниками; відставання від колективу під час праці було ганебним. У цьому проявляється регуляція стосунків усередині робітничого колективу. І хоча дані по Україні щодо ставлення до того, хто закінчував жнива останнім, загалом відсутні, можна припустити, що за наявності відповідного обрядового комплексу мали місце і вищезгадані уявлення та певні елементи регулювання відносин поміж робітниками.

Багато жнивних пісень мають насамперед обрядовий характер, тому наявні в них мотиви необхідно досліджувати в тісному зв'язку із самими обрядами. Варто зазначити, що обрядові пісні доволі достовірно відображають етнографічну дійсність, оскільки окреслюють програму обрядових дій. Це підтверджується і численними описами таких обрядів.

За наявності ритмічної організації, показників другої особи — ти/ви, теперішнього і майбутнього часу висловлювань, а також демінутивів у них, тобто звертань, жнивні обрядові пісні можна віднести до директивних і зобов'язувальних мовних актів. Такі мовні акти не передбачають відповідності реальності. Їх потрібно розглядати як такі, що вносять зміни у світ. У цьому разі світ приводиться у відповідність до пропозиціонального змісту мовного акту [29]. Спрямованість фольклорного тексту на здійснення певної соціальної дії дозволяє зрозуміти сенс наявності в косарських і жниварських піснях виявлених мотивів. До останніх відносяться: мотив визначення роботи і термінів її здійснення, мотив належного харчування робітників, мотив отримання ними винагороди та платні за виконану працю, мотив заохочення

робітників, мотив сумлінного виконання покладених на женців обов'язків, належного й рівномірного виконання роботи всіма працівниками (мотив трудової дисципліни). Ці мотиви відповідають складовим елементам звичаєво-правового комплексу, пов'язаного з найманням працівників, договірним умовам між господарем і наймитами. Отже, у текстах обрядових і трудових жнивних пісень на рівні мотивів закріплені основні норми, які мали регулювати відносини між хазяїном і наймитами, а також усередині робітничого колективу. Аналіз жниварських пісень і обрядів дозволяє стверджувати, що ці норми закріплені і на семантичному рівні. Але вважаємо за необхідне розмежувати поняття норми та її реалізації в дійсності. Дійсність не є похідною для досліджуваної групи пісень. Такою похідною, найімовірніше, є уявлення про дійсність у свідомості селянина, уявлення про норму. Водночас, якщо директивні мовні акти слугують для втілення норми в життя, то зв'язок фольклорного тексту з дійсністю є опосередкованим, адже норма могла бути виконана або ні, дотримана або порушена.

У світлі наявності у фольклорних текстах закодованих нормативних уявлень зрозумілим стає і набір адресантів та адресатів. Що стосується робітників і господаря, то значення жниварських пісень полягало в підтриманні ситуації норми, відтворенні соціальних зв'язків. Щодо присутніх на жнивах та пов'язаних з ними обрядах дітей і підлітків як адресатів можна вести мову про значення цих пісень у процесі соціалізації. С. Адоньєва поділяє погляд П. Сорокіна, уважаючи, що соціалізація норми відбувається через дію, яка є провідником норми [30]. Формою соціальної дії є і відтворення фольклорного тексту. Отже, у цьому разі можна вбачати певний механізм передачі звичаєво-правових норм.

Важливе значення має і той факт, що адресантами виступають робітники, наймити. Вони — ініціатори акту публічного висловлення, а це вимагає наявності достатнього для виконання такого акту соціального статусу [31]. Дослідження соціального статусу наймитів пов'язане з дослідженням жниварських обрядів і магічних дій. З одного боку, ці обряди належать до календарних, які оформлюють ситуацію підтримання норми, про що йшлося вище. З другого боку, завершення польових робіт належить до ситуацій переходу. Жнивні обрядові пісні є висловлюваннями ситуації переходу. Такі висловлювання виконують певну соціальну дію — прохання — та використовують властиву для неї модель мовного акту — директив. Отже, обрядові жниварські пісні були одним з механізмів регулювання відносин між господарем і наймитами, а участь останніх у магічних діях певним чином забезпечувала дотримання прав наймитів.

Таким чином, дослідження жнивних обрядів та пісенності дозволило краще розкрити особливості звичаєво-правових відносин, пов'язаних зі збиранням урожаю, в українській народній традиційній культурі. Дотримання обрядодій, у тому числі магічного характеру, мало сприяти узгодженню позицій наймита і господаря за договором, виконанню його умов. Жнивна обрядовість та пов'язана з нею пісенність слугували закріпленню норм і регулюванню відносин між наймачем та наймитом, а також усередині колективу робітників. Перспективним напрямом є вивчення обрядів, пов'язаних з утриманням і випасанням худоби, для дослідження звичаєво-правових відносин у пастухуванні.

[1] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина. – К., 2002; *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995; Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края. – Х., 1898; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. – Х., 1885; *Овсянников А. Н.* Географические очерки и картины: в 2 т. – С.Пб., 1880. – Т. 2; *Зеленін Д.* «Спасова борода», східнослов'янський хліборобський обряд жниварський // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 5. – С. 115–134; *Копержинський К.* Обряди збору // Фольклористичні зошити. – 2010. – Ч. 13. – С. 109–157; *Курочкін О.* Календарні звичаї та обряди // Українці: історико-етнографічна монографія: у 2 кн. – Опішне, 1999. – Кн. 2. – С. 297–332.

[2] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел: материалы и исследования, собранные П. П. Чу-

бинским: в 7 т. – С.Пб., 1872. – Т. 3, 6; *Виноградська Г.* Обжинковий вінок у контексті традиційної жниварської обрядовості українців на сучасному етапі: генеза символу // Народознавчі зошити. – 2001. – № 3. – С. 499–503.

[3] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина. – С. 124–129; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край… – Т. 3. – С. 226—253; *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник ХИФО. – Х., 1907. – Т. 17; Сборник украинских песен, издаваемый М. Максимовичем: в 6 ч. – К., 1849. – Ч. 1; *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. – Чернигов, 1899. – Т. 3.

[4] *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. – С.Пб., 2004.

[5] *Поріцький А. Я.* Землеробські заробітчанські артілі на Україні // НТЕ. – 1957. – № 2. – С. 75; *Чубинский П.* Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 6. – С. 76.

[6] *Чубинский П.* Краткий очерк народных юридических обычаев… – С. 75; Харьковский сборник: литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». – Х., 1894. – Вып. 8. – С. 181, 323.

[7] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 6. – С. 73–76.

[8] *Зеленін Д.* «Спасова борода»… – С. 122, 123.

[9] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 3. – С. 226.

[10] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина. – С. 126, 128, 129.

[11] *Боян С. П.* Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків // Вісник Прикарпатського університету. – 2009. – Вип. 15. – С. 113, 114.

[12] *Копержинський К.* Обряди збору. – С. 113.

[13] *Зеленін Д.* «Спасова борода»… – С. 129, 130.

[14] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 3. – С. 232; *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Х., 2004. – С. 378.

[15] *Копержинський К.* Обряди збору. – С. 131.

[16] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 3. – С. 233.

[17] *Копержинський К.* Обряди збору. – С. 140–149.

[18] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 3. – С. 245.

[19] *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина. – С. 129.

[20] *Курочкин А. В.* Календарные обычаи и обряды // Украинцы. – М., 2000. – С. 428.

[21] *Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 1983. – С. 495–514.

[22] *Копержинський К.* Обряди збору. – С. 116–118.

[23] *Виноградська Г.* Обжинковий вінок у контексті традиційної жниварської обрядовості українців... – С. 500.

[24] *Копержинський К.* Обряди збору. – С. 121, 149.

[25] *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – С. 375.

[26] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... – Т. 3. – С. 226.

[27] *Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. – С. 494, 495, 509.

[28] Там само. – С. 501–510.

[29] *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. – С. 48.

[30] Там само. – С. 36.

[31] Там само. – С. 44.

# ДЕЯКІ ВІДОМОСТІ ПРО ІГРИ ТА ІГРАШКИ ДЛЯ ДІТЕЙ У СЛОБІДСЬКІЙ І ЛІВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XVIII СТОЛІТТЯ

**Володимир Маслійчук**

**УДК [688.72+796.11](477.5+477.54/.62)**

У статті йдеться про життя дітей і підлітків у минулому на територіях, які в другій половині XVIII ст. зазнали інтенсивних імперських реформ. Діти в заможних родинах під час навчання і дозвілля перебували під турботливим наглядом няньок і вчителів. Натомість селянських дітей змалку привчали до хатньої і господарської роботи. Збереглися відомості про деякі ігри, які підтверджені етнографічним матеріалом пізніших часів. Наявні свідчення виявляють вплив мілітаризації й азартних ігор на дитячі забавки. Залишається відкритим основне питання: чи дійсні дані з джерел XVIII ст. і для пізнішого часу, і чи не набули ігри та іграшки нового, інакшого змісту і значення?

**Ключові слова**: ігри, іграшки, підліток, дитина, дорослішання, село.

The article deals with the child life on the Ukrainian lands within the Russian Empire under the time of state reforms of the late 18th century. Noble born children were educated under surveillance of nurses and teachers with a plenty of walking. Peasant born children spent almost all the time at work ouside the village. Collected data has proved the spread of militaristic and hazard games among the children. The question arises whether the source material from the 18th century could be applied as well to the latest periods of time and whether those games have gradually obtained a new meaning.

**Keywords:** games, toys, teenager, child, maturing, village.

Життя дітей, їхні ігри й іграшки становлять неабиякий інтерес для гуманітаріїв. Це яскраві й наочні приклади не лише народних звичаїв, але й системи виховання, соціалізації дитини, матеріальної культури, символічного світу забобонів та вірувань, багата скарбниця для літературних сюжетів. До того ж світ ігор уважають передісторією виникнення мистецтва.

З 1960-х років етнографія в дослідженні світу дитинства зробила якісні зрушення. Дитяча гра виявилася одним зі способів копіювання реальності, прикриттям і тамуванням агресії, значною ланкою в низці поведінкових стереотипів певної етнічної спільноти [1]. На жаль, існує широкий спектр досить складних методик досліджень, адже більшість питань лежить на міждисциплінарних рівнях. Маємо констатувати, що в Україні останнім часом з'явилося чимало нових студій, популярних нарисів, передруків, присвячених українським традиційним іграм та іграшкам [2], тому назріла потреба поєднати багатий етнографічний матеріал з відомостями історичних джерел, поглянути на традиційний світ гри та іграшки в ретроспективі.

Ставлення до іграшки, як і до гри, не може бути однозначним. Історичний аспект побутування іграшки та поширення гри часто набуває основного значення для інтерпретації минулого. У 1912 році російський етнограф Володимир Богданов окреслив коло визначальних рис іграшки. Іграшки бувають спеціально виготовленими для дітей (самими дітьми або дорослими) або випадковими (стілець як коник, ґудзик як гроші). Утім, дитина може гратися зовсім інакше тими іграшками, що перейшли в спадок від інших поколінь, порушуючи правила і традиції гри. Тобто сучасні уявлення про іграшку не відповідають дійсності [3]. Іграшка містить у собі багато загадок, наприклад, чому не надто поширений в українських вишивках чи зображеннях кінь був чи не найрозповсюдженішою українською дитячою іграшкою [4]. Аналіз ігор та дитячого дозвілля в минулому істотно збагатить не лише історію або етнографію, але й спонукає певним чином переосмислити низку подій, додати важливих деталей та узагальнень до проблематики педагогіки чи родинного життя. Слід зазначити, що цією публікацією ми не претендуємо на вагомі відкриття й узагальнення. Це радше невеликі знахідки з найрізноманітніших джерел. Варто зауважити, що джерельна база історії дитячого повсякдення має свою особливість, адже її часто складають справи про дитячий травматизм та злочинність неповнолітніх. Із зрозумілих причин дитина була витіснена з публічної сфери. Спогадів про дитинство збереглося дуже мало, і вони переважно належать представникам вищих прошарків, а отже, мають відповідне соціальне забарвлення.

У другій половині XVIII ст. на українських землях було запроваджено загальноімперські закони. У світі дитинства в той період також простежується низка змін: визначення межі дорослішання, позначені впливом риторики Просвітництва секуляризаційні моменти в освіті та вихованні, залучення дітей та підлітків до державних структур (навчання, служба змалку, кримінальна відповідальність тощо). У той час також визначилася значна прірва між вищими та нижчими прошарками суспільства, що, звісно, спричинило й певні відмінності в житті дітей.

Побут паничів чи панночок нескладно відтворити за опублікованими джерелами. Так, життя панича найкраще описав Ілля Тимковський у спогадах про дитинство, що пройшло поблизу Переяслава: «Головними моїми розвагами було побігати в саду з набраними брязкальцями, полазити на дерева чи іншу яку висоту, хлюпатися під дощем, звідки приводили мокрого, як хлющ (співанкою: Іди, іди дощику, зварю тобі борщику), чи знайти улюбленого Вана (татарина-скотаря,

що співав малому Ількові пісень)» [5]. Окрім того, дядьки І. Тимковського лякали малого саморобними масками; перший учитель — вихрест Андрій Кулід — забавляв дитину грою на бузиновій дудці чи голосно подавав сигнали на «сурмі» з будяка. Малого непосидька прив'язували до стільця рушниками, змушуючи вчитися. Дуже яскраво описує І. Тимковський дитячі забавки, у які панич грався із селянськими дітьми: пускання змія на Великдень чи катання крашанок, «поставлених на мідний гріш» (гра на дрібні гроші) [6]. І. Тимковський згадує ляльку, яка його лякала, глиняного рудого кота й іншу іграшку — рухливого тертичника в личаках, що був до вподоби малому хлопчикові.

Панночка Софія Капніст, окрім навчання, гралася з нянею, любила прогулянки до лісу та великого саду. У Софійки з братом Іваном було чимало живих «іграшок»: пташки, собаки та велика миша, яку вони разом спіймали, поселили у викопаному для неї погребі-норі, годували, аж поки вона не виросла до розмірів великого щура й не утекла [7].

Дітей із селянського середовища змалку привчали до праці. Їхнє життя було досить одноманітним і усталеним, вочевидь, упродовж століть: з весни до пізньої осені вони пасли худобу, часто йшли в найми або на виховання до інших людей [8]. Про тогочасні іграшки простого люду свідчать переважно археологічні дані та пізніші етнографічні спостереження. Важливо зазначити, що найрозповсюдженішими українськими іграшками, що збереглися до сьогодні, були глиняні свистунці [9]. Розкопки на Миколаївській горі в Полтаві на початку 1990-х років розширюють коло традиційних іграшок XVIII ст. Це цяцьки-свистунці: фігурка коника з жовтої глини, глиняна гусочка, фігурка собаки (з характерними стоячими вухами, плескатою мордою, на якій відтиснено «цятки»-очі) та антропоморфна жіноча фігурка «бариня», «господиня» (можливо, кінця XVIII ст.) [10].

Ці іграшки характеризують тогочасний побут, однак писемних джерел на підтвердження поширення таких іграшок не існує [11]. У документах, що збереглися, описано лише окремі ігри, переважно «за селом», що певною мірою були небезпечні для життя дітей. Єдина цікава згадка про іграшку — це згадка про м'ячик у Харкові, через який побилися 26 квітня 1787 року чотирнадцятилітній підканцелярист Харківського намісницького правління Іван Чорноглазов і його одноліток Семен Філоненко, син господині, у якої Чорноглазов винаймав помешкання [12].

Як уже зазначалося, ігри за селом, на пасовищі чи на узліссі, що були невід'ємною частиною дозвілля селянської дитини, яка залишалася без догляду дорослих, часто призводили до травматизму під час забав. Так, під час гри «Переваги» в березні 1775 року в с. Пустовойтівка біля Ромен було вбито малолітнього Стефана, сина козака Семена Кривоноса [13]. Грати чи «гуляти в переваги» — відома розвага для дітей. «Діти кладуть на колоду дошку і, ставши на кінцях, гойдаються», — так описує гру на матеріалі інформації з Канівського повіту Б. Грінченко [14]. Відомо, що ця забавка збереглася до початку XX ст.

Наведемо ще один приклад. У червні 1786 року в с. Руднівка (Сумщина) діти підданих поміщика Олександра Лизогуба гралися в «цурки». Дев'ятилітній Корній Трощиленко сказав своєму напарнику Тимофію Балимову, що той грає «не на правду» й ударив його палицею по лівій нозі. Тимко дав здачі, а згодом від побоїв Трощиленко помер [15]. Зазначимо, що ця гра була однією з найпоширеніших, про що існує чимало відомостей [16].

Слід зауважити, що соціалізація дитини в окреслений період зумовлена історичними реаліями. Суспільство було доволі мілітаризоване, у багатьох населених пунктах «на постоях» перебували військові частини, часто навіть у небагатих людей була зброя. Це не могло не вплинути на ігри хлопців. Однією із забав було влаштування вибухів. «Піротехнічні» ігри призводили до каліцтва та пожеж. Так, 15 травня 1784 року на вулиці Монастирській у Новгороді-Сіверському загорілася комора з хлібом. Загасивши полум'я, дорослі з'ясували причину пожежі: малолітній служка Гнат Прищенко з приятелем купили порох у міщанина Костенка, набили ним бузинове дерево й вистрелили під стріху комори [17]. У слободі Межиріч поблизу Лебедина (Харківське намісництво) у червні 1782 року два хлопчики Петро Романенко і Степан Шелест поцупили в сержанта Пашовкіна порох, набили очеретинки

і, влаштувавши стрілянину, спалили речі солдата Брянського піхотного полку Комісарова [18].

Як засвідчують документи, діти часом крали зброю в батьків чи родичів, що інколи закінчувалося травмами або вбивствами через необережне поводження з нею. Так, скажімо, сталося на пасовищі поблизу с. Ков'яги Валківської округи (Харківське намісництво). Улітку 1783 року підліток Іван Попович узяв без дозволу рушницю (аби постріляти у пташок), а його приятель Степан Ковеженко зарядив її дробом. Між дітьми зав'язалася суперечка про те, що з рушниці можна вбити лише качку, а вола вбити не можна. Це обурило Івана Поповича, і він почав цілити у вола. Однак рушниця була важкою, і хлопець її не втримав. Через необережність смертельної рани зазнав Іван Титар, що сидів поруч. Підлітків було звинувачено в убивстві [19].

Отже, безпосереднє «наслідування» дорослого життя й тяга до мілітаризації були притаманні дитячому світові. Так само слід визнати ще одну важливу рису тогочасного життя — «втягнення» підлітка у світ азартних ігор. Російська імперська машина намагалася побороти картярство і гру на гроші. Утім, ці ігри завойовували нові простори і вторгалися у світ традиційних розваг. Приміром, згаданий панич Ілько Тимковський надто захоплювався грою на дрібні гроші під час Великодніх розваг («катання крашанок»), що бентежило його батька, і той примусив підлітка поклястися, що він ніколи не буде грати в азартні ігри й не вживатиме алкоголю до двадцяти восьми років [20]. Існує згадка й про те, що в слободі Мартова (Харківське намісництво) 1788 року підлітки грали в карти [21]. Розглянутий аспект дитячих ігор спонукає до роздумів про вплив суспільства на дитячі забавки.

Ми згадали лише деякі дитячі ігри, а ось «Енеїда» І. Котляревського (написана наприкінці XVIII ст.) представляє широкий спектр народних ігор на Полтавщині. Тут і «Панас», і «кітьки в крашанки» на дрібні гроші [22], і багато інших забавок:

Тут всяку всячину іграли,
Хто як і в віщо захотів,
Тут інші *журавля* скакали,
А хто од *дудочки* потів,
І в *хрещика*, і в горю *дуба*,
Не раз доходило до чуба,
Як загулялися в *джгута*;
В *хлюста*, в *пари*, в *візка* іграли
І *дамки* по столу совали;
Чорт мав порожнього кута [23].

Останнім часом українських дослідників народної культури найбільше непокоїть, чи можна «прикладати» етнографічні відомості, зібрані переважно в другій половині XIX ст., до більш ранніх часів. Це питання суперечливе. Свого часу Ф. Бродель запропонував нове тлумачення часових тривалостей. Насамперед ішлося про «квазізавмерлий час» (longue durée), що залишає незмінними географічні, біологічні, ментальні структури, які утворюють напрочуд «нерухому історію» взаємовідносин людини і світу, межу застиглості й царину звичаю [24]. Методика виховання дитини в традиційному суспільстві, напевно, може певним чином перебувати в зрізі тривалих історичних неперервностей. Гра та іграшки, можливо, залишалися незмінними, так само як і «виростання» дитини з певного віку поза батьківським домом, «у науці» чи на пасовищі. Згадані приклади з XVIII ст. повторювали й пізніше. Дозвілля й дорослішання селянської дитини блискуче й кумедно зобразив, наприклад, український класик XX ст. Остап Вишня як програму «нашої освіти на селі ... на підставі споконвічних традицій і на підставі життьових умов» [25]. Можливо, за збереженості системи дозвілля й дорослішання зберігалися й значення та правила гри. На жаль, брак джерельного матеріалу не дозволяє визначити, які особливості дитячих ігор, поширених у другій половині XVIII ст., збереглися впродовж наступного століття, яких змін вони зазнавали, чи не порушувалися правила. Сподіваємось, що ця публікація буде цікавою для дослідників світу дитинства на шляху до більш вагомих студій у цьому напрямі.

[1] Див.: *Кон И. С.* Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. – М., 1983. – С. 49–51; *Белик А. А.* Культура и личность. Учебное пособие. – М., 2001. – С. 87–90.

[2] *Найден О.* Українська народна іграшка. Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функ-

ціональні особливості. – К. : АртЕк, 1999; Дзиґа. Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги / композиція П. Г. Черемського. – Х. : Друк, 1999; Дитинство і народна культура Слобожанщини. Матеріали фольклорно-етнографічних експедицій 1992–2000 років. – Х., 2000; *Грушевський М.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – К., 2001, ін.

[3] *Богданов В. В.* К изучению игрушки. Програмные заметки // Этнографическое обозрение. – 1912. – № 1–2. – С. 222, 228. Змістовну передмову про етнографію українських ігор написав В. Горленко до описів С. Ісаєвича: *Горленко В.* Предисловие // *Исаевич С. Н.* Малорусские народные игры окрестностей Переяслава (опубліковано в журналі «Киевская старина» 1887 року, т. XVIII).

[4] *Зязева Л. К.* Предметы воспитания и обучения украинцев // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. – Ленинград, 1991. – С. 28.

[5] [*Тимковский И. И.*] Мое определение в службу. Сказание в трех частях 1850 года // Москвитянин. – 1852. – Т. 5. – № 17–18. – С. 3, 4.

[6] Там само. – С. 31.

[7] *Капнист-Скалон С. В.* Воспоминания // Записки и воспоминания русских женщин XVIII – первой половины XIX века. – М., 1990. – С. 283, 284, 293.

[8] *Маслійчук В.* До питання про ставлення до дітей та підлітків у другій половині XVIII ст. (Лівобережна та Слобідська Україна) // Київська старовина (подано до друку).

[9] *Зязева Л. К.* Предметы воспитания и обучения украинцев. – С. 28.

[10] *Супруненко О. Б.* Іграшки XVIII ст. з Полтави // Козацькі старожитності Полтавщини: збірник наук. праць. – Полтава, 1993. – Вип. 1. – С. 62–64.

[11] Див.: *Капица О. И.* Библиография по детскому быту, фольклору и языку // Детский быт и фольклор. Сборник Первый / под ред. О. И. Капица. – Ленинград, 1930. – С. 45.

[12] Державний архів Харківської області (далі – ДАХО). – Ф. 56, оп. 1, спр. 307, арк. 1, 9.

[13] Державний архів Сумської області. – Ф. 960, оп. 2, спр. 1135, арк. 1.

[14] [*Грінченко Б.*]. Словарь української мови. Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. В чотирьох томах. – К.: Наукова думка, 1996. – Т. 3. О – П. – С. 110.

[15] ДАХО. – Ф. 56, оп. 1, спр. 246, арк. 1, 3.

[16] *Исаевич С. Н.* Малорусские народные игры окрестностей Переяслава – С. 473. Гра була відома й першому систематизатору дитячих ігор О. Терещенку, який описав її в праці «Быт русского народа» (1848. – Т. 6). У цій грі треба відбити «цурку» й попасти нею в «ямку» (нині «цурки» порівнюють з «городками»).

[17] Центральний державний історичний архів України в місті Києві. – Ф. 206, оп. 1, спр. 1118, арк. 2.

[18] ДАХО. – Ф. 56, оп. 1, спр. 96, арк. 1, 2.

[19] ДАХО. – Ф. 56, оп. 1, спр. 135, арк. 1, 5, 5зв.

[20] [*Тимковский И. И.*] Мое определение в службу. Сказание в трех частях 1850 года. – С. 31.

[21] ДАХО. – Ф. 56, оп. 1, спр. 398, арк. 3зв. (Ідеться про ще один, також досить трагічний випадок. Шістнадцятилітній Прокіп Стариков побив свого дворічного родича Сидора Старикова, який порвав йому карту.)

[22] *Котляревський І.* Енеїда. – К., 1980. – С. 16, 105.

[23] Там само. – С. 17.

[24] *Braudel F.* On History. – Chica go: The University of Chicago Press, 1982. – P. 25–38.

[25] *Остап Вишня.* Як ми колись учились // *Остап Вишня.* Фейлетони. Гуморески. Усмішки. Щоденникові записи. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 60, 61.

# ГОНЧАРСТВО СТЕПОВОЇ УКРАЇНИ В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

**Олександр Босий**

**УДК 738(477)**

Статтю присвячено дослідженню історії керамічного виробництва в Центральній Україні. На основі власних польових записів автор розглядає специфіку гончарних промислів села Цвітне Олександрівського району Кіровоградської області. Звернено увагу на творчість цвітненського гончара А. Койди.

**Ключові слова:** кераміка, традиційне гончарство.

The article is devoted to the study of history of ceramics in Central Ukraine. On the basis of his own field records the author examines a specificity of ceramics of village Zvitne (Kirovohrad Region, Oleksandrivka District). He focuses an attention on the work of the Zvitne potter A. Koyda.

**Keywords:** ceramics, traditional pottery.

З найдавніших часів, поряд із землеробством, скотарством та іншими галузями господарства, предки українців здавна займалися різноманітними промислами й ремеслами. Серед них гончарство було одним з таких, що найпомітніше вплинуло на весь хід розвитку людської цивілізації. Вивченню різних аспектів керамічного виробництва в Україні присвячено чимало розвідок, починаючи від перших сенсаційних доповідей і статей аматора-краєзнавця В. Хвойки — відкривача «культури мальованої кераміки», до аналітичних праць археологів О. Кандиби, В. Даниленка, М. Чмихова, О. Цвек, Т. Ткачука, С. Рижова, О. Бурдо, А. Тищенка, які досліджували орнаментику кераміки давніх культур, та студій із традиційного гончарства етнографів Л. Данченко, Є. Дмитрієвої, О. та І. Пошивайлів, Ю. Лащука, О. Твердохлібова, Я. Риженко, Л. Мельничука та ін.

Стисло окресливши основні історичні віхи освоєння нашими предками керамічного виробництва на території сучасної України, долучимо до наукового обігу ряд матеріалів із власних етнографічних експедицій, які доповнюють загальну картину історії та стану гончарного ремесла на території степової України в новітній час. Предметом нашого опису стали досить відомі по всій Україні і за її межами (Молдова) наприкінці XIX — на початку XX ст. гончарні промисли в с. Цвітне (нині — Олександрівський р-н на Кіровоградщині).

Перший людський досвід керамічного виробництва у вигляді випалених глиняних скульптурок, виявлених археологами на території сучасної Чехії, бере свій початок ще у верхньому палеоліті (XX тис. до н. е.). Проте повноцінне відкриття гончарства пов'язане з пізнішою археологічною добою — неолітом (VI—III тис. до н. е.), коли масовим продуктом людської діяльності став керамічний посуд. На території Кіровоградщини початки гончарства зафіксовано на поселеннях неолітичної доби дніпро-донецької культури в басейні Дніпра та його приток і буго-дністровської культури в басейні Південного Бугу. Ідеться про поселення біля сучасних сіл Андрусівка (басейн Тясмину), Велика Северинка (басейн Інгулу), Завалля (басейн Південного Бугу). Проте гончарні вироби вищеназваних культур свідчать лише про перші людські спроби оволодіти технологіями виготовлення ліпного випаленого посуду. Відповідно, кераміка відзначалася однотипністю форм (ліпні гостродонні та круглодонні горщики, слабо випалені на відкритому вогні, без орнаментування або ж із загладженою жмутками трави поверхнею стінок), що було зумовлено використанням найпростіших технологічних прийомів.

Якісними змінами характеризується розвиток гончарства в наступному археологічному періоді — енеоліті (IV—III тис. до н. е.). Найяскравішою культурою Європи цього часу є культура Кукутені-Трипілля, пам'ятки якої поширені на теренах Румунії, Молдови та лісостепової України від Дніпра до Карпат. На території Кіровоградщини поселення цієї культури охоплюють переважно західні та північно-західні райони, як-от: Гайворонський, Ульянівський, Новоархангельський, Новомиргородський, частково Добровеличківський. Тут виявлено рештки трипільських

протоміст площею 60–120 га: Володимирівське, Михайлівське, Тернівське, Небелівське та ін. Ці протоміста були утворені сотнями глинобитних наземних жител, так званих площадок, які розташовували колами.

Під час розкопок Володимирівського протоміста археолог Т. Пассек на його площадках виявила найрізноманітніші гончарні й керамічні вироби — амфори для зберігання збіжжя, кухонний посуд, який певною мірою нагадував неолітичний, та вишуканий за формою, якісно виготовлений та орнаментований столовий посуд. Численною є дрібна антропоморфна й зооморфна пластика, а також жертовники та глиняні культові моделі жител. У зазначений період гончарне виробництво набуло масового характеру, а його продукція стала об'єктом товарообміну. Поступово урізноманітнювалася техніка та символіка трипільського орнаменту. Поряд з вирізним орнаментом, виконаним по сирій глині, майстри застосовували розпис білим, чорним, червоним та коричневим кольором.

У Новомиргородському районі на трипільському поселенні поблизу с. Листопадове місцевий краєзнавець Петро Озеров серед уламків посуду знайшов унікальну керамічну модель житла. Фронтон її прикрашали бичачі роги, тобто саме житло символічно уособлювало зазначену тварину, що було, очевидно, маніфестацією домінуючої міфологічної ідеї верховодства божества Тільця (господаря зодіаку), у сузір'ї якого в цю епоху перебувало сонце під час весняного рівнодення і від якого починався рік. Під кінець III тис. до н. е. трипільська культура сходить з історичної арени, а разом з нею зникають і її досягнення в керамічному виробництві, кардинально змінюється і знакова система орнаментики.

У кінці III — II тис до н. е. степову частину Кіровоградщини заселяли племена пастухів кількох археологічних культур (середньостогівської, ямної, катакомбної). Вони принесли із собою не тільки скотарство, але й перший колісний транспорт (віз, колісницю); вони приручили бика й коня; уміли обробляти метал тощо. Поселення та курганні поховальні пам'ятки цих культур дають цікавий матеріал про розвиток керамічного виробництва та застосування глини. Під час розкопок кургану із середньостогівським похованням на території електростанції в м. Єлисаветграді (нині — Кіровоград) П. Рябков виявив одну з перших керамічних знахідок періоду енеоліту на території краю. А Д. Телегін на середньостогівському поселенні біля с. Дереївка Онуфріївського району, поряд з уламками примітивних гостродонних горщиків з нерівномірним випалюванням, виявив зразки зооморфної пластики — стилізовані фігурки собаки та кабана.

В епоху степових культур доби бронзи — ямної, катакомбної, багатопружкової — якість керамічного посуду дещо поліпшилася. Так, у ямній культурі, поряд з примітивними гостродонними горщиками, з'являються відносно елегантні амфори, у яких можна побачити обриси трипільського посуду, виникає також шнуровий орнамент, який пов'язують із прийшлими індоєвропейськими племенами, також простежуються зв'язки з балканським регіоном, що проявилося в «імпорті» орнітоморфного глечика, виявленого кіровоградським археологом М. Тупчієнком в одному з курганів біля с. Помічна (басейн Чорного Ташлика).

Дещо досконалішою за вищеназвану степову кераміку була кераміка катакомбної культури (XVIII–XVI ст. до н. е.). Виготовляли її, як і раніше, без застосування гончарного круга. Це вже був не тільки кухонний, але й столовий та культовий посуд. Плоскодонні амфори цього періоду були подібні за формою до трипільських. Досить усталена рельєфна орнаментика керамічних виробів — зиґзаґи, трикутники, ромби, кола — мала глибокий символічний характер і була пов'язана з міфологією, космогонією та календарною числовою символікою. Так, горщик, знайдений М. Тупчієнком в кургані № 21 біля с. Головківка, передає календарну символіку 13-місячного високосного місячного року, поширеного в зазначений період на Близькому Сході. Крім того, катакомбні племена виготовляли особливий культовий посуд з переплавленої маси молюсків, кісток і жиру, а забарвлену червоною вохрою глину використовували для моделювання частин обличчя і всього обличчя померлого. Зрештою, розкопки ґрунтового могильника біля с. Заломи, здійснені доцентом Кіровоградського педагогічного університету ім. В. Винниченка Н. Бокій,

дали зразки кераміки білогрудівської культури, яка вважається ранньослов'янською. Зокрема, було знайдено характерні тюльпаноподібні горщики з наліпним валиком по плечиках, кубки з петлеподібною ручкою, миски тощо.

Відтоді слов'янська гончарна традиція вже не полишала теренів краю. Це засвідчують вироби черняхівської культури II–IV ст. (Новомиргород, Завтурове, Тишківка) з лискучою поверхнею і складним символічним орнаментом календарного типу, а також матеріали розкопок ранньослов'янського Пастирського городища (V–VI ст.), що зберігаються нині у фондах Кіровоградського обласного краєзнавчого музею.

Особливо розквітло слов'янське гончарне виробництво в давньоруський час (IX–XIII ст.). На території Кіровоградщини під час розкопок поселень поблизу сіл Дереївка та Андрусівка в басейні Дніпра і Кам'янече та Торговиця в басейні Синюхи було виявлено різноманітні вироби з кераміки, а саме: кухонний посуд з плоским денцем і відігнутими вінцями, прикрашений по плечиках прокресленою хвилястою лінією, пічні кахлі (з поливою і без поливи), дитячі іграшки тощо.

У XIV–XV ст. на теренах України почали застосовувати досить продуктивний ножний гончарний круг. Майстри виробляли різноманітний посуд для приготування, зберігання та подавання на стіл тих чи інших страв (горшки, миски, глечики, макітри, ринки, тикви, барильця, баньки, куманці), а також декоративний посуд, кахлі, черепицю, цеглу тощо. Багаті поклади звичайних і каолінових глин різноманітного забарвлення — від білої і кремової до коричневої і темно-сірої — значною мірою сприяли розвиткові керамічного промислу.

Наприкінці XIX ст. в Україні нараховували майже 800 гончарних промислів. На території сучасної Кіровоградщини гончарне виробництво в зазначений період зосереджувалося переважно на півночі краю на теренах сучасних Олександрівського, Новомиргородського та Новоархангельського районів. Цьому сприяли не тільки поклади високоякісної глини, але й лісові масиви регіону, що служили джерелом палива для гончарних печей. Гончарями славилися села Аджамка, Рівне, Мошорино, Іванівка, Новогеоргіївськ. Нині ці гончарні центри вже не існують. Така сама доля спіткала й досить відомі в усій окрузі в XIX — на початку XX ст. гончарні промисли в с. Цвітне. Його мешканці запевняють, що тут з діда-прадіда всі займалися гончарством. Писемні згадки про ввиготовлення тут посуду датовані XIX ст. Цвітненські майстри на гончарному крузі виготовляли найрізноманітніші вироби: макітри, горщики, глечики, риночки для смаження сала, форми для випікання тіста, чайники, тикви, куманці, барильця, кухлі, миски, глиняні іграшки та декоративні скульптурки. Вони продавалися не лише на території нинішньої Кіровоградщини, але й на Черкащині, Одещині, Херсонщині, Полтавщині та в Молдові. Цвітненські горщики мали гарні пропорції, округлі стінки і прямі вінця. Майстри обливали вироби зеленою, жовтою та коричневою поливами. На початку XX ст. Цвітне стало одним з найбільших осередків виробництва полив'яного нерозмальованого посуду в Наддніпрянщині.

Відомо, що перед Першою світовою війною у Цвітному налічували 242 гончарні двори. Крім того, у селі діяли два гончарні заводи, а загалом гончарною справою займалось 80 відсотків чоловічого населення. Але умови, у яких працювали гончарі, були досить важкими. Технології виробництва посуду впродовж віків майже не змінювалися. Основним знаряддям був традиційний гончарний круг.

Особливо важкими були добування й обробка глини. Робили це, як і в давнину, ручним способом. Сировину добували в колодязях-шахтах зі зрубом, глибина яких іноді сягала більше 20 м, а шар глини був тонкий — лише 20—60 см. Значна глибина покладів глини сприяла появі професійних копачів, які постачали сировиною гончарів. П. Зам'ятченський, який досліджував у 1898 році цей промисел, писав, що у Цвітному був поширений вислів «пішов у Сибір», що означало: «пішов копати глину». Проте місцева глина була напрочуд якісна — чиста і дуже пластична, що давало змогу майстрам робити величезні макітри.

Привезену глину гончарі зсипали зазвичай або на подвір'ї у спеціально відгороджене місце, або в кутку хати і залишали на певний час «дозрівати», перемішуючи її час від часу лопатою та

поливаючи водою. Потім глину збивали спеціальним молотом (довбнею або веслом), стругали стругом, щоб подрібнити її та вилучити домішки. Для одержання матеріалу необхідного кольору, вогнетривкості тощо майстри змішували різні сорти глини. Через один-два дні глину місили руками або ногами і формували в балабухи, кожен з яких був розрахований на виготовлення окремої посудини. Незначна усадка дозволяла сушити вироби влітку прямо на осонні.

Реалізацію гончарних виробів здійснювали зазвичай самі майстри, які роз'їжджали по селах і вигуками «По горшки!» запрошували селян до торгу. Вартість посудини найчастіше визначали кількістю зерна, яку вона могла вмістити. Також гончарі вивозили свій товар на ярмарки та базари.

У середині 90-х років XX ст. автор статті на власні очі бачив макітру, діаметр якої сягав майже 1 м. Вона стояла в кутку однієї з кімнат гончарного цеху, де на той час діяв гурток для місцевих школярів. Керівник гуртка, потомственний гончар Іван Оникійович Кролик захоплено і з гордістю розповідав дітям, що в роки, коли він був ще зовсім юний, ця макітра посіла перше місце на конкурсі в Опішному, де змагалися майстри серед гончарів багатьох гончарних осередків України. Переможцем мав стати той, хто зміг би зробити найбільшу макітру. Організатори привезли глину для замісу і посадили всіх майстрів у спільне коло. Але Іван завбачливо привіз із собою мішок своєї, вже апробованої цвітненської глини. У ході змагання він спостерігав, як одна за одною розліталися з кругів макітри конкурсантів. Причиною цього була похибка у визначенні кількості води під час приготування глиняної маси. Свою ж глину майстер добре знав, тому й привіз додому цілою річ, яка принесла йому заслужену перемогу.

Іван Кролик, який майже півстоліття працював у селі на промислах, згадує, що «коли парубки хотіли мати успіх у дівчат на вечорницях, то йшли до сусіднього села в заляпаних глиною штанях. Коли питали, чого прийшли так, вони відказували: "Ми ж гончарі!", що було, як правило, безвідмовним аргументом у можливості завоювати симпатії дівчат. Бо ж гончар-професіонал — це був не тільки абстрактний носій вікової традиції ремесла, а й конкретна людина, у якої завжди водилися гроші».

У дореволюційні роки найвідомішим майстром у Цвітному був Марко Кучеренко. Він виготовляв фігурний посуд у вигляді звірів, а також займався анімалістичною скульптурою. Зокрема, відомими є його махорочниці у вигляді лева з роззявленою пащею. Його син Василь уже в післявоєнні роки створив цикл скульптур на теми народного життя, які мали широкий попит серед односельців. Кілька його робіт зберігаються в Кіровоградському краєзнавчому музеї, а саме: «Військовик на коні», «Зустріч біля криниці», «Прощання козака з дівчиною», «Танцюристи», а також кілька хат-макетів, стріхи яких знімаються, а всередині можна побачити селянське житло (біля печі порається жінка, на лежанці бавляться діти, на лаві сидить і грає батько-гармоніст).

У 1913–1914 роках у Цвітному діяла учбова земська керамічна майстерня, яку очолював М. Бібік, де навчали розписувати посуд та ознайомлювали із секретами орнаментації. Посуд зазвичай обливали жовтою, зеленою, рідше коричневою, поливою. У традиційних цвітненських горщиків гарні пропорції, округлі стінки, прямі вінця. Використовували в селі і неполив'яний посуд — макітри, горщики, риночки, водолії, форми для випікання тіста тощо.

Кампанія з розкуркулення боляче вдарила по гончарях Цвітного, більшість жителів якого було репресовано чи виселено. Як розповідають старожили, уникли покарання й залишилися працювати в селі лише два потомственні майстри-гончарі: один з дитинства горбатий, а другий — німий. До речі, на початку 90-х років XX ст. автору статті вдалося поспілкуватися з ними (прізвища, на жаль, втрачено). Німий гончар, будучи вже досить слабким, але вправним майстром, іще працював у сільському цеху, щодня виконуючи норму (100–110 глечиків, які мали відповідати ГОСТу). Поруч з ним кілька жінок-художниць швидко розписували ці глечики (що відобразилося на якості орнаментики).

На початку 1930-х років у місцевому колгоспі організували гончарну бригаду, а трохи згодом —

гончарну артіль. Кількох майстрів відрядили навчатися розмальовувати посуд до Опішного. Замість того, щоб наслідувати місцеві традиції, керівники Цвітненської промартілі активно впроваджували лише опішненський розпис. Гончарі розповідають, що майстрів, які не дотримувалися цього «стандарту», звільняли з роботи.

Починаючи з 1930-х років, цвітненські гончарі почали розмальовувати посуд підполив'яним способом, чого навчилися у своїх колег з Опішного. Тому в цвітненській кераміці відчутними є опішненські мотиви (квіти, схожі на ромашки, ягоди, виноград). Дно таць прикрашали квітами й листочками, рідше — великими круглими квітами в центрі, малювали також птахів. Промартіль почала випускати чимало мальованого посуду. У селі працювали відомі майстри: Агей Койда, Марко та Василь Кучеренки, Аврам Кабак, Каленик Головко, Сергій та Мар'яна Своробии, Михайло Погрібний. І сьогодні в їхніх нащадків ще можна знайти миски, на яких зображено запозичені під час творчих поїздок типово опішненські орнаментальні мотиви. Пізніше в село потрапили з Києва альбоми зі зразками опішненських візерунків та українських вишивок, які також вплинули на характер декорування цвітненської кераміки. Перед Другою світовою війною сільська бригада гончарів перетворилася на Промартіль, яка в повоєнний час стала цехом Олександрівського райпромкомбінату. Згодом глину перестали видобувати з місцевих копалень, а почали завозити з Жовтих Вод, що на Дніпропетровщині. У цей час цвітненська Промартіль спеціалізувалася переважно на виробництві вжиткового посуду.

Одним з найвідоміших самобутніх цвітненських майстрів був Агей Койда (1898–1991). За зразками його малюнків до другої половини 1960-х років художники-гончарі розмальовували керамічні вироби. Про Агея Койду можна говорити як про одного з оригінальних майстрів народної декоративної пластики, передусім анімалістичної скульптури. Кілька його робіт (баранці, півники, леви) нині зберігаються в Кіровоградському обласному художньому музеї. Якщо до кінця XIX ст. такі скульптури робили як посуд для напоїв, то півник із цієї колекції, виконаний у стилі декоративної скульптури, є просто прикрасою оселі. У ньому відсутня порожнина для наливання напоїв, а сам образ вирішено в сатиричному плані. Його голова з величезними випуклими очима та довгим гребенем нагадує казкового змія чи динозавра. Ця невелика скульптура — 25 см заввишки —справляє на глядача враження своєю пластикою, навіть за відсутності активного кольорового декору. Виріб покрито світло-жовтою поливою.

Майстерно виконав Агей Койда й іншого півня. Його пластичне вирішення є характерним для традиційних водоліїв — піднята голова та статична поза. У відкритому дзьобі — отвір для виливання напою. Із гордо піднятою головою півень охороняє невеличкий зав'язаний мішечок, розміщений перед його лапами. Мотив «гордого» півня-куманця трапляється в майстра в кількох варіантах. Надзвичайно колоритними є створені ним декоративні водолії: набундючені індики, люті леви, а також  потішне сімейство — свиня з десятком дрібних поросят.

Одним з найпопулярніших образів кераміки цвітненських майстрів були традиційні водолії-баранці. Цілу серію оригінальних водоліїв у вигляді баранців створив Агей Койда, незважаючи на те що дотримувався лише кількох варіантів декору: це — вдавлений у рельєф каплеподібний штрих, накладні спіралеподібні завитки та рельєфні квіти на фігурах птахів чи тварин. Традиція їхнього започаткування губиться в глибині віків. На нашу думку, початок традиції виготовлення фігурних водоліїв у вигляді баранця слід датувати II тис. до н. е. Це була епоха Овна, яка змінила еру Тільця, коли точка весняного рівнодення, а значить, і початку року, перейшла в зодіакальне сузір'я Овна. Відтоді Овен став головним божеством, яке відповідало за щасливий початок нового року. Цікавий звичай, пов'язаний з фігурними водоліями у вигляді барана, виявлено нами в давньохетській традиції, де існував обряд «пити бога», коли причащання вином, якому надавалась особлива магічна сила (імітація крові бога), відбувалося із зооморфної скульптури («баранця»).

Як відомо, українські обрядодійства, зокрема весілля, також не обходилися без ритуального гончарного посуду, який, разом з іншими атрибу-

тами, вплітався в складну обрядово-магічну систему. Але жодних звичаїв чи обрядодій, пов'язаних із зооморфними водоліями, ми в Цвітному не зафіксували. Утім, старожили сусідньої Олександрівки згадують, що на весіллі молода, сидячи за столом, мала дивитися на гостей лише через отвір куманця-півника, який стояв перед нею. У деяких місцевостях України, зокрема на Опіллі, перед молодою ставили ритуальний посуд з кільцем-ручкою, що мав назву «близнята», або ж спеціальний круглий калач з отвором — «дивень». З погляду семіотики, отвір (куманця, «близнят» чи короваю) в умовах весільного обряду (як ритуалу переходу) є своєрідним магічним «вікном» чи «оком» (точкою переходу в людський світ із потойбічного, у якому тимчасово перебуває наречена як лімінальна істота в ініціаційному ритуалі). Один такий цвітненський куманець-півник зберігаєтьсяє в Кіровоградському художньому музеї.

У 1980-х роках гончарне виробництво в Цвітному почало занепадати. Сільський гончарний цех у цей час був підпорядкований Світловодському заводу художнього скла. Згодом виробничі площі було приватизовано, а обладнання для виготовлення кераміки продано. Таким чином, на межі XX—XXI ст. гончарні традиції цвітненських майстрів, витоки яких, очевидно, варто шукати в місцевих археологічних культурах, було майже знищено. Недолуга економічна система господарювання зруйнувала спадкоємність народної школи гончарного ремесла, яка базувалася на традиції передачі знань і вмінь від батька до сина, від майстра до учня. Також занепаду місцевого промислу сприяли закриття місцевих копалень високоякісної глини та заборона на використання місцевої орнаментики (майстри працювали лише за офіційно узаконеними зразками, поданими в таблицях). І як результат, у 1990-х роках «народна продукція» цвітненських майстрів — це убогі вазони, тарілки та глечики із сірим невиразним орнаментом.

Наприкінці 90-х років XX ст. кілька нащадків талановитих майстрів ще працювали в гончарному цеху. Але вони лише натискали на кнопки електричних верстатів, що штампували товари широкого вжитку. У сільський гончарний цех кілька разів навідувались і спритні ділки, які пропонували перепрофілювати його на виробництво унітазів та умивальників. Саме в той час було закуплено німецьку лінію для виготовлення фарфорової продукції, навіть зроблено пробну партію, яку заклали в електропечі. Проте з'явилися контрольні органи і, у зв'язку із заборгованістю, від'єднали цех від електромережі. Відтоді виробництво зупинилося, а устаткування поступово розікрали. Після цього цвітненський промисел остаточно занепав.

Нині лише деінде у дворах біля покинутих хат колись багатого Цвітного ще видніються розвалені горна... Донедавна в селі ще проживали гончарі Василь Пономаренко, Іван Суржко та Іван Кролик, який народився 1924 року і був серед них наймолодший. На початку 1990-х років він вів гурток для місцевих школярів. Очевидно, і нині в селі залишилися його учні. Та чи продовжать вони справу батьків? Проживають у селі й кілька колишніх робітників гончарного цеху, і серед них — їхній керівник Валентин Барбул. Але в їхніх розмовах про відродження гончарного промислу в селі оптимізму немає. Один з місцевих орендарів зібрав по навколишніх селах значну колекцію посуду та вжиткової скульптури відомих цвітненських гончарів і в одному з приміщень на території власної ферми зробив кафе-музей. На цьому, здається, багатовікова традиція цвітненських гончарів закінчилася.

Упродовж останнього часу сучасне гончарне мистецтво Кіровоградщини презентували лише кілька професійних майстрів-керамістів, серед яких найцікавіше інтерпретував елементи традиції член Спілки художників України Анатолій Дворський (у 2010 році він загинув у автокатастрофі). Вишукані і водночас чудернацькі форми його декоративного посуду найчастіше вирішено як образи персонажів української міфології та фольклору.

Нині жодна художня виставка в обласному центрі не обходиться без представлення виробів сім'ї професійних гончарів Фірсових. Тематика їхньої творчості — від сучасних авангардних експериментів з формотворення посуду до реплік первісної меморіальної скульптури епохи Трипілля, Кімерії чи Скіфії.

Ще одна кіровоградська сім'я гончаря Івана Решти, до складу якої входять і його невістки,

нещодавно переїхала до Києва. Тож нині їхні гончарні вироби — випалені в молоці глечики, макітри, горнята, тарілки та куманці (які пахнуть молоком, тому на них є особливий попит) — можна часто побачити на ярмарках і святах народних ремесел, які проводяться в Національному музеї народної архітектури та побуту України, розташованому на мальовничих пагорбах околиці Києва.

Таким чином, предковічне гончарство на Кіровоградщині, маючи давню історію, поставши ще в добу неоліту, переживаючи втрати під час змін археологічних культур і трансформацій, не втрачало спадкоємності й, ніби птах Фенікс, знову відроджувалося. Тож хочеться вірити, що давні традиції гончарних осередків Центральної України не перервуться, а будуть продовжені в майбутньому.

1. *Босий О. Г., Харитонов Г. В.* Гончарний круг. – Кіровоград, 1991. – 16 с.
2. *Босий О. Г.* Традиційні символи у магічних ритуалах українців. – Кіровоград, 1999. – 194 с.
3. *Даниленко В. М.* Неолит Украины. Главы древней истории Юго-Восточной Европы. – К.: Наукова думка, 1969. – 258 с.
4. *Данченко Л.* Народна кераміка Середнього Подніпров'я. – К., 1974.
5. *Лащук Ю. П.* Традиційні центри народного мистецтва // НТЕ. – 1978. – № 3.
6. *Пассек Т. С.* Розкопки трипільського поселення біля с. Володимирівка в 1946 році (Кіровоградська обл.) // Археологічні пам'ятки УРСР. – 1949. – Т. 2. – С. 217–225.
7. *Тереножкин А. И.* Предскифский период на Днепровском Правобережье. – К.: Изд-во Академии наук Украинской ССР, 1961.

# УКРАЇНСЬКА НАРОДНОПІСЕННА ТРАДИЦІЯ ЯК КОНЦЕНТРАЦІЯ МЕНТАЛЬНИХ УТВОРЕНЬ (епістемологічний аналіз)

**Марія Ярко**

**УДК 398.8(477)**

Українську народнопісенну традицію розглянуто як концентроване ментальне утворення, яке калібрують мислеформи народнопісенного матеріалу. Епістемологічний аналіз дає можливість простежити принципи структурування та культурологічний сенс архітектоніки самої традиції — її металогічний зміст, парадигмальну заданість і трансцендентну природу. Параметри епістеми народнопісенної традиції охоплюють способи інтелектуального орієнтування людини (етнофора) в бутті. Безпосередньо участь у традиції досліджено як проектування «зустрічі» свідомості з буттям, де за типами «знань» маркується змістовне та ціннісне поле народнопісенної культури. Те «дещо», яке позначає епістема народнопісенної традиції, є умовою виникнення артефакту — конкретної жанрової форми, її структурно-семантичного інваріанта, а отже, «лексичного» забезпечення та «знакового» вираження семантики як самої жанрової форми, так і «жанрової традиції» або «жанрового модусу».

**Ключові слова:** епістемологічний аналіз знань ментального рівня, змістовне та ціннісне поле народнопісенної культури, ментально-архетипний зміст української народнопісенної традиції, духовна модальність і мислеформи української народнопісенної творчості, культурний універсум та онтологічна самодостатність метасимволу пісенності.

The Ukrainian folk-singing tradition is examined as a concentrated mental construction which is calibrated by the folk-singing material's mental forms. The epistemological analysis makes possible tracing of the principles of structuring and the culturological meaning of the very tradition's architectonics — its metalogical substance, paradigmatic depth and transcendental nature. The epistema parameters of the folk-singing tradition embrace a man's (ethnophor's) everyday life intellectual orientation methods. Participation in a tradition is directly examined as a project of «conversation» of *consciousness* with *being* where the folk-singing culture semantic and evaluating fields are marked after the «knowledge» types. That «something» which is marked with an epistema of folk-singing tradition is a condition of any artefact appearance — definite genre form, its structural semantical invariant, and therefore, «lexical» providing and «sign» expression of semantics of both the most genre form and «genre tradition» or «genre modus».

**Keywords:** mental level epistemological analysis of knowledge, folk-singing culture semantic and evaluating fields, Ukrainian folk-singing tradition mental archetypical maintenance, Ukrainian folk-singing art spiritual modality and mental forms, cultural universum and song metasymbol ontological self-sufficiency.

*Ми знаємо лише феноменальне, тобто те, що перед нами окреслюється через діяльність інтелекту, а не ноуменальне, не саму сутність сприйнятого.*
**Віктор Петрушенко** [1]

Значення української народнопісенної традиції як сфери духовно-практичного освоєння світу в її «пісенному» вираженні та змісті є воістину унікальним. Скажімо, якщо біблійна теза стверджує, що «Спочатку було Слово» (Йоанн 1:1), то кожен, хто серцем і вірою пройнятий любов'ю до української пісенної традиції як національної виконавської практики, засвідчить, що саме у спів українська душа вкладає всі «сенсоутворювальні начала буття» («струни душі нашої», «спів душі» тощо). Проте далі такого твердження по-обивательськи налаштована свідомість не йде, а дарма. Укорінена в архетип рефлексивність неначе не воліє продовжувати саму рефлексію — зворотну, суто інтелектуальну — і вже «звідти» щоразу здійснювати такий бажаний (бо природний) для неї дискурс. «Вкладання» розуміння як самого себе, так і світу в регламент «пісенної» стихії і є практичним виявом такого дискурсу. Ці його механізми узагальнив П. Юркевич в епістемі «філософія серця», наслідковий характер якої в середині XX ст. наполегливо намагалися «виправити» культурологи з діаспорних кіл: підставою для цього був образ «українського розспівананого Пера Гюнта, задивленого в прекрасну Льореляй власної душі, що топиться в настроях і пливе за водою...» (вислів М. Шлемкевича) [2].

Знаменно, що втручання «пісенної» стихії позначилося і на шляхах академічного змужніння української музичної культури: упродовж усього шляху її унікальність не мала рівних, нівелюючи необхідність проведення будь-яких загальностильових аналогій. Так, ще в добу бароко, незважаючи на контекст (а духовні пріоритети того часу не допускали будь-якого приводу для індивідуалізації), українська версія такої суто барокової жанрової форми, як *concerto grosso* (одна з перших жанрових форм інструментального музикування), постала не лише у вокальному, але й хоровому плані: дотримана як генотипна й природна, форма вираження поставала в настільки ж собітотожній формі гуртового (хорового) співу. Принагідно зазначимо також, що в XX ст., з його надзвичайно інтенсивними стильовими перетвореннями, в українській музичній культурі просто не було (і бути не могло!) «чистих» проявів будь-якої конструктивно налаштованої стильової моделі: вона підлягає контамінації (дослівно — «забрудненню») й буквально наполягає на визнанні (уже вкотре!) питомо національного дискурсу — рефлексивного, щиросердно ліричного кардіоцентризму й емоційно наснаженого романтизмоцентризму [3].

Наведені розмірковування — лише спроба у властивий спосіб підійти до представлення як самої теми, так і мети дослідження. Для більшої переконливості варто вдатися до такого вислову: «Актуальною є сконцентрованість на тих методах та методології дослідження, яка б дала можливість шляху від констатації до мотивації» [4]. Відштовхуючись від цього погляду, зауважимо: важливо поставити питання так, аби від «встановлення незаперечності існування якогось факту або явища, самої наявності чогось» (констатації) вже самим встановленням цієї незаперечності охопити й доведення (мотивацію) [5]. Подана теза до тлумачення актуальності теми виконуваного аналізу має ще ближчий смисловий стосунок тому, що, як і народознавство, сфера музичної практики та дослідницької думки з питань національної культури буквально потерпає від «спрощеного етнографізму» — релікта звульгаризованих ідей щодо національно особливого. Так, музична педагогіка переживає болісний етап переоцінки свого призначення в житті суспільства, розпорошуючи свої зусилля в пошуках практичного урізноманітнення діяльнісного компонента і не надто дбаючи про те, що є «методологією». У культурі прийнято розрізняти власне континуально-смисловий рівень та дискретно-текстовий. І якщо дискретно-текстовий піддається структурному аналізові із прагматичним осягненням «ззовні», то континуально-смисловий рівень може піддаватися виключно заглибленому розумінню — за допомогою герменевтико-феноменологічного «входження», «занурення».

Парадигма народнопісенної традиції (як епістема чи знання вищого ґатунку), що позначає певний універсум, передбачає розуміння народнопісенної творчості як певного єдиного поля — поля дій і взаємодій. Воно відповідає континуальності відношення. Природа універсуму така, що як у полі континуальності відношення в ньому немає жодних виокремлених або привілейованих координат: поле є рівним самому собі, наскрізь «прозорим». На тлі або в площині цього поля виникають деякі межі, позначення, які є відносними, оскільки не змінюють природи та стану континуального поля, а є його власними утвореннями.

Досліджуючи смисловий універсум української культури, І. Моїсеєв зауважив: «Складність у тому, що континуум за визначенням неможливо аналізувати: кожне розрізнення зрушує лавину порушених зв'язків, це ризикована стежка по "замінованому полю" тотальної детермінованості»[6]. Задля адекватного відтворення органічної цілості дослідник веде мову не так про сполучення названих підходів, як про пошук такої синтетико-аналітичної методології, яка перебуває на «межі» між ними і для якої культура саморозгортається у властивих їй компонентах.

Оригінальність пропонованої І. Моїсеєвим концепції полягає в тому, що ці «властиві культурі компоненти» автор тлумачить не як «частини» (ззовні стиковані), і не як «аспекти» (грані цілого), а як щось середнє — «часпекти» — відносно самостійні фрагменти, що в особливій формі містять зміст цілого культури і функціонують в істотній співпричетності з іншими, тобто разом. Ці «часпекти», зокрема, можна розглядати і як універсуми (діахронно-синхронічні), у «краплі вбачаючи море», як дотепно зауважує дослідник; але, зважаючи на їхню системну пов'язаність, доводиться наголошувати на специфічних властивостях кожного з них, звернутих до решти.

Примітно також, що І. Моїсеєв акцентує увагу на такому моменті, як понятійне позначення «часпекту»: «Між природою предмета (органічною) та логіко-понятійним інструментарієм є "люфт", який потрібно долати: а) вдаючись до мови самого предмета (символічних самоназв і метафоричних процедур культури); б) усвідомлюючи, що класифікаційно-концептуальна побудова є лише припущенням (щодо предмета), зумовленим конкретною пізнавальною ситуацією з відповідними умовностями»[7]. Так, «твором творів», «семіосферою одухотвореного Світу» науковець позначає культуру як «множину творів та їхню генералізацію». Щодо цілісності, яка містить не тільки продукт, а й спосіб продукування, суб'єктом творчості позначено «Людину-з-Серцем», що теж має передумову «продукційності», сферу синтезу можливого — «Сонце менталу спільності». У смисловому універсумі української культури, за концепцією І. Моїсеєва, є три «часпекти» і по три їхні складники (горизонтальною розгорткою): Ментал — Логос, Сонце, Око; Людина / Тіло — Чуттєвість, Серце, Розум; Дійсність — Речовість, Світ, Семіосфера. До того ж позначені складники «часпектів» є «незлиянними і нероздільними», опосередкованими один одним щодо третього за вимірами «буттєвість», «цінність», «мисленнєвість» (вертикальна розгортка). Саму ж культуру дослідник вбачає у взаємодії цих складників, які накреслено як форми, іпостасі, передумови, зрештою, «часпекти»: «Культура — прогресуюча здатність сполучати велетенське і наймізерніше в ім'я повноти людського буття»[8]. У концепції І. Моїсеєва сутності з їх характером буттєвості як «незлиянних і нероздільних» вказують на відносність самих позначень: «межі» позначень зникають, переходячи в інші сутності, потім — наступні «межі» і т. д. Таке відношення постає як «дискретний рух неперервної сутності»[9].

Отже, лише осягаючи відношення можна наблизитися до пізнання сутності, тобто до того, що не зникає за жодних змін або трансформацій самого сутнього: «У пізнанні зв'язку ми залишаємось на поверхні речей і процесів, зіставляючи їх за суто зовнішніми ознаками. При цьому і наша інтенція на світ як ціле також залишається зовнішньою... Коли ж ми проникаємо у відношення, ми, як казав Г. Гегель, віддаємося стихії предметності, бо у відношенні виходить на перший план внутрішня співмірність речей та процесів, їх вихідна спорідненість, єдність, цілісність»[10].

Позаяк визначальними чинниками всієї ієрархічної побудови знання є концентрації мен-

тальних утворень, то при першому наближенні слід мати в уяві таку модель знання, у якій уся тотальність сутнього наявна щомиті і ніби випромінюється, виливається в кожну конкретність. Такою моделлю знання на етапі першого наближення є народнопісенна традиція як така: традиція і є концентрацією ментальних утворень. Епістемологічно «традиція» постає як форма знання вищого ґатунку, що становить метафізичний контекст буття певного менталітету. Це парадигмальний рівень, «самодостатній щодо позначень епіцентрів культурно-історичного процесу» [11]. Знання такого статусу свідчать про можливу будову і світу, і буття, і людини як суб'єкта та носія певного культурного універсуму. Самодостатність інтелектуальних утворень знань парадигмального рівня можна пояснити тим, що вони ні до чого іншого не тяжіють, а навпаки, до них тяжіє увесь «предметний» зміст сфери, де функціонують народнопісенні символи (такою сферою і є народнопісенна творчість). Таким чином, вдаючись до мови епістемології як філософської теорії знання, уся позначувана «предметністю» народнопісенна традиція як «одне конкретне» колом своїх зв'язків з іншим «конкретним» окреслює спосіб «саме таким чином бути у світі» або «світ, явлений через саме таке буття». Інакше кажучи, епістемологічно народнопісенна традиція стягує в єдиний вузол або фокус усе змістовне та ціннісне поле народнопісенної культури, яка в свою чергу «кореспондує» з ментальним полем етнонаціональної культури в цілому.

Мова, таким чином, іде про певне розуміння і тлумачення способу інтелектуального орієнтування людини в бутті: у межах епістемологічного підходу важливо відшукати в самому «знанні» (а воно є «першою» реальністю) підстави й умови приписування будь-чому атрибута буття. А оскільки «знання» є дійсним лише як компонент людського відношення, то в бутті як відношенні принципово важливим є те, що воно саме себе вимірює. Цей момент самовимірювання людського відношення у філософії позначають як співвідношення макро- і мікросвітів, тому, якщо «гени» знання відсутні в кожній клітині процесу, то не зродиться воно і в його підсумку. «Відношення як спосіб людського буття, просякнуте іскрами знання, рефлексії, мислення» [12].

Для розуміння епістемології української народнопісенної традиції як знання парадигмального рівня наведене міркування має принципове значення, бо в кожному конкретному «знанні» межа його змісту повинна бути усталеною та чітко окресленою. Необхідно також розуміти, що дієвість і цінність «знання» пов'язані з рухливістю внутрішніх окреслень у його будові. Так, у своїх «матеріальних» здійсненнях народнопісенна творчість є принципово різноваріантною (на цьому слушно наголошує С. Грица, порівнюючи фольклор з академічним музичним твором, адже він завжди існує в «одиничному» здійсненні). Свідомість, дух, духовне (як носії абсолютного) набувають свого онтологічного статусу тоді, коли постають перед нами як субстанціальні окреслення. Звідси такі властивості свідомості, як трансцендентальність, апріоризм, ідеальність, творчість. Можна, мабуть, припустити, що бажанням досягти трансцендентності, відчути її присутність і зумовлені численні варіантні здійснення того, що інтелектуальним умовиводом постає як «пісенна парадигма» (визначення С. Грици).

Отже, потенційно «матерія» знання як відношення або дії повинна бути подільною до нескінченності. Це, по-перше. А по-друге, при такому поясненні будови знання стає зрозумілим, що і людський спосіб ставлення до реальності з неминучістю передбачає мозаїчне подрібнення всього сутнього, його членування, калібрування, вимірювання. У цьому просуванні неабияку роль відіграє визначення процесів людської свідомості через час, течію, неперервність.

Таким чином, вектор позначень будови знання стосовно єдності абсолютного й відносного моделюється у вертикальній перспективі. Що ж до позначень елементів будови знання — межі, кванта і розповсюдження, протяжності, континуума — у зв'язку з їх процесуальним характером доцільними є горизонтальні (або концентричні) проекції моделювання.

Окремі проекції, однак лише «зрізами» щодо цілого, спроможні накреслювати такі якості лю-

дини, як суб'єктивність, індивідуація, сенсоутворення, тобто позначення міри соціальності людини та культуротворчої діяльності. Такі «зрізи» отримують власні позначення меж свідомості (множинні горизонтальні проекції), що як такі визначає чи зумовлює вертикальний вектор через ідеалізацію та абсолютизацію. Поза цими позначеннями постає те, що в реальній дійсності існує як народнопісенний матеріал — уся жива його сукупність.

Завданням епістемологічного порядку є «проектування» самої «зустрічі» ідеального з реальним або, точніше, свідомості з буттям. Тобто, розглядаючи народнопісенний матеріал з метою реінтерпретації його сутності в означеннях традиції, з'ясовується те, згідно з чим збудований світ народнопісенної творчості; причому з'ясуванню підлягає і те, завдяки чому цей світ — світ фольклорних джерел — постає актом, у якому можна брати співучасть.

Параметрами такого проектування є: а) буттєві «часпекти» етнофора, їх виокремлення відповідно до «сенсоутворювальних начал буття» або виміру «знання—відношення». Умовно їх можна означити як «Особа» (І), «Особистість» (ІІ), «Гурт» (ІІІ), «Громада» (IV); б) еталонні ідеалізації виявлень буття, їх розрізнення за способами епістемологічного перетворення буття в певний тип знань (згідно з орієнтуванням від абсолютного до відносного) [13].

Так, для «особового» часпекту (І) способом епістемологічного перетворення буття в знання онтологічного плану є настанова на сприйняття «генетичного коду» національного світогляду; для «особистісного» (ІІ) — дія самопізнання в споглядальній саморефлексії; для часпекту «Гурт» (ІІІ) — пізнання цінності цілісних уявлень (гармонія Людини з Природою, Творцем; національні ідеали тощо); для часпекту «Громада» (IV) — ідея соборності.

Спосіб епістемологічного перетворення буття в знання рефлексивного плану посвідчують такі його прикмети, як (І) сингнітивність змісту, його «знакове» вираження, сугестія; (ІІ) афект емоційного зараження, інтроверсія, рефлексія; (ІІІ) звичаєва функція наслідування; (IV) обрядовість, функція переконування.

Спосіб епістемологічного перетворення буття в знання екзистенціального плану визначають: (І) пріоритет смисложиттєвої сутності, ідеалізація уявлень, афекти впочувань; (ІІ) ірраціональний спосіб пізнання, кардіоцентризм, епістема «філософії серця»; (ІІІ) «нормуючі» принципи соціуму, епістема міфопоетичного віро-знання; (IV) духовний самовияв, трансценденція.

Як способи епістемологічного перетворення буття в знання структурно-онтологічного плану постають: (І) гомогенна мислеформа та магічно-сугестивний модус ментального образу; (ІІ) гетерогенна мислеформа та індивідуально-особистісний модус; (ІІІ) гомогенна мислеформа за умови високого рівня об'єктивації загального як «позначення» спільноти; (IV) синкретична мислеформа обряду, духовна єдність.

Способи епістемологічного перетворення буття в знання інструментального плану репрезентують: (І) первинні, утилітарного призначення жанрові форми (колискові, забавлянки, лічилки); (ІІ) прості жанрові форми узагальненого образного змісту (ліричні, соціально-побутові) та «проміжні» жанрові форми узагальненого, з елементами деталізації, образного змісту (епічні — думи, історичні пісні; ліро-епічні — балади, співанки-хроніки); (ІІІ) первинні жанрові форми ритуально-магічного призначення (календарно-обрядові), похідно-маршові й танцювальні; (IV) обряд, його концептуальна специфіка (родинно-обрядові «драми» — весільні, поховально-поминальні, народини; церковні пісні як невід'ємна складова сценарію та образно-смислового втілення літургії).

Параметри епістеми народнопісенної традиції охоплюють способи людсько-інтелектуального орієнтування в бутті. Позначенню або фіксації підлягають інтелектуальні дії з ідеалізації предметних відношень та встановлення граничних меж у сфері предметного змісту — як меж орієнтацій та оцінок. Завдяки останнім людина може спрямовувати та організовувати свою діяльність «ізсередини», із себе самої. Інакше кажучи, те «дещо», яке позначає епістема народнопісенної традиції, є умовою виникнення артефакту — конкретної жанрової форми, її структурно-семантичного інваріанта

з відповідним «лексичним» забезпеченням та «знаковим» вираженням семантики як самої жанрової форми, так і «жанрової традиції» або «жанрового модусу». Таким чином, можна стверджувати: якщо концепція «пісенної парадигми» (термін С. Грици) — це модель дослідження «зв'язків», то парадигма народнопісенної традиції як епістемологічне утворення спроможна заглиблюватися в саму будову «відношення» — власне «ноумен».

Як і самі відношення, «побачити» ноумен неможливо: специфіка дій інтелекту й полягає в тому, що в ньому все відбувається під дією рефлексії і у сфері рефлексії. Тобто кроки думки, акти мислення здійснюються свідомо, зі свідомими орієнтаціями та співвідношеннями як між окремими елементами дії, так і зі станом свідомості в цілому. Можна, зрештою, припустити, що позначувані парадигмою народнопісенної традиції параметри загально накреслюють картину свідомості, коли вона набуває форми знання: «Розвинена свідомість розуміє знання як змістовні утворення в межах безперервної рефлексії» [14].

Проведений дослідницький екскурс у питання епістемології української народнопісенної традиці дає підстави для певних висновків. Насамперед підтвердилася слушність логічного виокремлення як об'єкта дослідницького пошуку такого феномену, як українська народнопісенна традиція, що як явище побутує в суто національному вираженні — як виконавська (співоча) форма народної музичної культури, а саме — народна пісенна творчість. Зокрема, з'явилася можливість за її мислеформами простежити процес природного зродження архітектоніки самої традиції, що має власні принципи структурування та культурологічний сенс — металогічний зміст, його парадигмальну заданість і трансцендентну природу.

Шлях осмислення ноуменальних (сутнісних) означень самої традиції як концентрації ментальних утворень завершився висновком про те, що українська народнопісенна традиція — це передовсім «знаннєва» структура національної моделі світовідношення.

Як структуроване власними мислеформами ментальне утворення українська народнопісенна традиція є засобом виявлення (самої появи) ідеалізованого еталонного ставлення до буття. Саме це ставлення формує духовну модальність української народнопісенної творчості, про «ноуменальні» аспекти якої нам «повідомляють» виміри ментально-архетипного змісту самої народнопісенної традиції. Ними також є ідеалізоване еталонне ставлення до буття: воно транслює як генотипну прикмету рефлексивність світосприймальної настанови, що як ноумен (сутність) зумовлює феномен (появу, явище) вищого ґатунку — метатему, метасимвол пісенності [15]. З погляду епістемології, «пісенність» як метасимвол української народнопісенної традиції є уявним універсумом, стан якого уможливлює появу в ньому феномену пізнання і знання, де останнє постає у вимірах абсолютності та відносного, тобто у вимірах часу: «В кожному знанні через його сенсоутворювальні компоненти присутня уся тотальність прояву буття в даний момент і в даному відношенні» [16]. Онтологічну самодостатність пісенності як позначення особливого виду «знання» забезпечує те, що власне «позначуваним» є те, що має значення фундаментального та окреслює не лише особливі характеристики, але й статус буття.

[1] *Петрушенко В.* Епістемологія як філософська теорія знання / В. Петрушенко. – Л.: Вид-во Держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. – С. 166.

[2] Цит. за: *Храмова В. Л.* До проблеми української ментальності: Замість передмови // Українська душа: зб. наук. праць / С. І. Білокінь та ін.; відп. ред. В. Л. Храмова. – К.: Фенікс, 1992. – С. 10.

[3] Згідно з культурологічною думкою, архетипний зміст української культури налаштований рефлексивно. Як генотипна ознака психіки, рефлексивність і такі споріднені з нею форми світосприймання, як кардіоцентризм (епістема «філософії серця») та емоціоналізм (пріоритет учуттєвості), формувалися відповідно до способів та умов життя і праці, ландшафту й кліматичних умов, соціально-політичних процесів тощо. Про це див.: *Бичко А. К.* Характерологічні особливості української ментальності / В. Г. Скотний, В. С. Мовчан, Т. І. Біленко, В. В. Здоровенко // Гуманізм. Людина. Культура: Тези доповідей людинознавчих філософських чи-

тань «Гуманізм. Людина. Культура», 8–10 жовтня 1992 р. – Дрогобич, 1992. – С. 124, 125.

[4] *Гамаль Л. В.* Філософія освіти та народознавство (до проблеми статусу) / І. А. Зязюн, С. О. Черепанова, Н. Г. Ничкало, В. Г. Скотний та ін. // Діалог культур: Україна в світовому контексті. Філософія освіти: зб. доп. методол. семінару «Філософія освіти XXI ст.», 26–27 лютого 1999 р. – Л.: Світ, 1999. – Вип. 4. – С. 252.

[5] Там само.

[6] Феномен нації: основи життєдіяльності / за ред. Е. В. Попова. – К.: Знання, 1998. – С. 118.

[7] Там само.

[8] Там само. – С. 134.

[9] *Петрушенко В. Л.* Епістемологія… – С. 42.

[10] Там само.

[11] Там само. – С. 212.

[12] Там само. – С. 36.

[13] Там само. – С. 158.

[14] Там само. – С. 43.

[15] Про це див.: *Ярко М. І.* Парадигма етнонаціональної ідентичності української музичної культури // IV Міжнародний конгрес україністів. Одеса, 26–29 серпня 2000 р. – О.; К., 2001. – С. 484–495.

[16] *Петрушенко В. Л.* Епістемологія… – С. 102.

# ЮРІЙ ФЕДЬКОВИЧ ЯК МАНІФЕСТАНТ ОДЯГУ СВОЇХ КРАЯН

**Лідія Ковалець**

**УДК 929 Федькович+391(=161.2)**

У статті окреслено зміст, вияви (біографічні та художні) захоплення Ю. Федьковичем самобутньою матеріально-духовною культурою своїх краян — буковинських гуцулів, зокрема їхнім одягом. Етнозберігаюча символіка народного вбрання могла розцінюватися письменником передовсім як засіб уникнення деіндивідуалізації в суспільному житті і саме тому пристрасно ним пропагувалася. Крім того, це був суто особистісний засіб декларації Ю. Федьковичем народолюбства й естетичних поглядів.

**Ключові слова:** Юрій Федькович, народний стрій, народолюбство, естетичне.

In the article, there is an outline of the meaning and manifestations (biographical and artistic) of Yurii Fedkovych's passion for the original material and spiritual culture of his fellow-countrymen — Bukovynian Gutsuls, in particular for their garments. The folk garments' nation-preserving symbols could be considered by the writer firsr and foremost as a means to avoid deindividualization in public life and that's why these symbols were ardently propagandized. In addition, it was exactly a personality means of a declaration of love of people and aesthetical views.

**Keywords:** Yurii Fedkovych, folk garments, love of people, aesthetical.

Знання матеріально-духовної культури буковинських гуцулів, яким володів Юрій Федькович, навряд чи може бути запозиченим із книг: воно засвоювалося з колиски, з часу перших проявів мислення. До того ж свою роль відіграла специфіка менталітету, вразливість натури, особистісна налаштованість письменника на це вдумливе, хоча й емоційне, естетичне сприйняття того, що виявилося ніби часткою його самого. Інакше кажучи, становлення Ю. Федьковича як особливого реципієнта унікальних скарбів пов'язане із суб'єктивним фактором, а не тільки із зовнішніми чинниками, які були посутніми, визначальними, але не кожного могли зробити таким палким і вмілим своїм шанувальником. За висловлюванням західноукраїнського драматурга й видавця Григорія Григорієвича (псевдонім Григорія Цеглинського), той був «гуцулом з роду, ходу, мови, думки, звичаїв і всеї поведінки» [1]. «Зелена моя Буковино, сині мої гори, холодні мої ізвори! Хіба мене рука моя забула б, щоби я вас забув. Тото лиш ви мене забули серед світа, але я вас про тото не забуду» [2], — проказує устами ліричного героя оповідання «Люба — згуба» надчутлива душа самого письменника.

Світ пізнаних за роки військової служби іонаціональних етносів, здається, ще дужче прив'язав Ю. Федьковича до Буковинської Гуцульщини, наснаживши переконанням у її винятковості. Свідченням цього є значною мірою творчість письменника, у якій серед багатоманіття настроїв і станів неможливо не вловити присутність тонкого відчуття краси й філософії гуцульських звичаїв та обрядів, інтер'єру гуцульської оселі, одягу,

вірувань: Буковина у прозі майстра, за Лесею Українкою, «являється завжди в дещо святковому вигляді» [3]. Такий вигляд Федьковичевих краян — це справді цікавий і добірний етнографічний матеріал. В оповіданні «Люба — згуба» звичайну дівчину-гуцулку змальовано як «якусь царівочку»: «така собі пишна та убрана: чоботи червоні, сорочка рантухова [тобто з тонкого полотна. — *Л. К.*], опинка волічкова [шерстяна запаска. — *Л. К.*] на ній, пояси крамські [фабричні, куповані. — *Л. К.*], а коралі та монества на шиї! Може, на яких кількасот левів срібних» [4]. Навіяні, можливо, розгорнутими етнографічно-побутовими описами Квітчиної «Марусі», Федьковичеві описи або ж деталі-вкраплення є значно емоційнішими, ефектнішими, у них більше блиску, розкутості, акцентування на поведінці, характері, соціальному статусі та матеріальних можливостях власника строю.

«Але то все фрашки, — продовжує ліричний герой розповідь про своє сприйняття "царівочки", — подивіться-ко ви їй у лице, най і Добошева Дзвінка сховається» [5]. Легендарна опришкова коханка, у народному розумінні, мабуть, еталон жіночої вроди, мала поступитися перед очевидними достоїнствами цієї літературної героїні. Опис незвичайної краси дівчини Федькович-прозаїк іноді доповнює, підсилює за рахунок індивідуалізації, якої досягає використанням знову ж таки специфічного матеріалу. Мов дорогоцінним скарбом опікується своєю донькою-одиначкою Федора Гинцариха з оповідання «Серце не навчити»: «Де коралі красні, де уставки мудрі, де киптар уписаний, де пояс славний — Олена все дістала» [6].

Подібною винятковістю, вишуканістю характеризуються й предмети парубочого, чоловічого вбрання: у цьому самому творі кожен із кресаків (капелюхів) на головах двох товаришів, згодом суперників, «вартував ретельно коло яких 500 срібних, коли не більше: такого золота, пав та червінчиків було на їх! Як, бувало, зустрінешся з ними, то аж за очі вхопишся, так засіяють!» [7]. Окрім доволі часто згадуваних красної шовкової ширинки (хусточки), сардака, сорочки — як папір, тоненької, рантухової, саме кресак — із частою вказівкою на свою вартість — найбільше захоплює Ю. Федьковича, поетизується ним як законна підстава для гордощів і справжній витвір мистецтва. Та й речі, якими послуговуються гуцули, відображають їхні таланти. Даруючи хлопцеві ширинку, дівчина її неодмінно оздоблювала, скажімо, «коциками [фарбованими вовняними нитками. — *Л. К.*] угорськими та леліточками [позолоченими круглими пластинками. — *Л. К.*] дорогими вишивала» [8]. Багатий матеріал, що трапляється в творіннях письменника, цілком підтверджує оригінальну думку польського дослідника Абгара-Солтана про те, що «коли б з Божої волі гуцульський люд зник з лиця землі, а його місце зайняло б інше плем'я, то майбутній дослідник знайшов би цих правдивих мешканців гір живими й дійовими в повістях Федьковича». І далі: «Я знаю гуцулів, і те, що описує Федькович, не є перебільшенням; те, що було б ідеалізацією в описах будь-якого іншого народу, є тільки реалізмом в гуцульських повістях Федьковича» [9].

Наголосимо, що коли згадана увага до одягу персонажів зумовлена загалом підвищеним інтересом до нього в живому середовищі, то витоки особистісного бажання Ю. Федьковича як яскравого представника інтелігентської еліти носити суто народне вбрання мають набагато складнішу психологічну природу. Уже на першій відомій нам світлині Ю. Федьковича («парубоцькій») він — син шляхтича й попівни-гуцулки — у гуцульському строї, що його зберігав юнак на десятирічній службі в австрійській армії як святиню і принагідно демонстрував у компанії земляків [10]. У січні 1862 року, обговорюючи з К. Горбалем питання про свою можливу службу у Львові, Федькович-офіцер поставив ультиматум: «Бувши в цивільнім стані, лиш в сардаці та й у кресані ходити гадаю» [11]. З гуцульського сардака Ю. Федькович узагалі одразу ж зробив своєрідний культ і не зрікся цієї своєї любові до останку («Я ж бо тебе не звержуся, / Руський мій сардаче! / Тепер аж я заспіваю, / Тепер аж заплачу, / Бо маю ся в що утерти: / Широкії поли. / Не скину тя, мій сардаче, / Ніколи, ніколи!» [12]).

Підтвердилося це, зокрема, у 1872 році, коли письменник переїхав до Львова, де працював редактором товариства «Просвіта»: «Оригіналь-

ністю строю звертав він на себе загальну увагу переходячих, скоро побачили задумане і високоінтелігентне лице поета, убраного в гуцульськім сердаці коротенькім та в чорнім капелюсі з широкими крисами, який носять гуцули. При тім панталони не гуцульські, а такі, які носять всі сурдутовці. Під сердаком камізелька з годинником. В руці мав завсігди писаний топорець гуцульський» [13]. Цей перший вербальний портрет зрілого Ю. Федьковича, а також мемуарні свідчення сучасників письменника, багато дають для розуміння не тільки зовнішнього, а передовсім внутрішнього його життя, його намагання (і здатності!) у сумнівних за значущістю інтелігентських змаганнях зберігати свою внутрішню неасимільовану автономність. Різка, що впадала в око, поведінкова несхожість Ю. Федьковича з багатьма «гуртовими» людьми навіть в етнозберігаючій символіці одягу, не кажучи про творчість, була не лише маркантною семою видатної творчої особистості, але й виявом інстинкту самозбереження. Аналізуючи процес бюрократизації, І. Кон як найважливіші психологічні наслідки недарма виокремив «зростання конформізму та деіндивідуалізації на всіх рівнях суспільного життя» [14]. До речі, цілком по-польськи вдягався в Чернівцях Адальберт Гординський, який, можливо, і наштовхнув на аналогічний учинок, але в гуцульській інтерпретації, сина. І це щоразу була своя окрема знаково-символічна система, що містила соціально значущу інформацію: «знакові функції належать до тих стереотипів, в яких упродовж віків утілювався досвід поколінь» [15].

Зауважимо, що жоден інший спеціальний вияв поведінки буковинця не згадувався сучасниками, майбутніми поколіннями, та й певною мірою не афішувався самим поетом з таким ентузіазмом, як цей. Жоден інший представник української літератури не «маніфестував зверхній вигляд свого народу» (М. Сріблянський), «національну визначеність у свідомості та побутово-звичаєву традицію» (В. Погребенник), зрештою, етнічну належність так наполегливо, послідовно й гордо, як Ю. Федькович. Утім, на XIX ст. припало «свідоме оживлення, акцентування, культивування етнічної своєрідності» багатьох європейських народів, «одягання в національні одежі, які загалом вийшли до того часу з практичного вжитку панівних верств, для угорців, поляків, чехів або хорватів слугувало засобом вираження патріотичних настроїв» [16], тоді як у Ю. Федьковича, так само, як, до речі, і в гуманного поміщика графа Л. Толстого, це був вияв передовсім їх демократизму.

Рецепція окреслюваного явища закономірно виявилася в суспільстві різноманітною і тривалою. Якщо сучасник буковинця, перекладач його прози російською М. Златовратський убачав у цій фанатичній прив'язаності до народного строю бажання «нічим не виділятися із середовища своїх простих братів» [17], то окремі земляки Ю. Федьковича, які, за М. Возняком, «своєю відсталістю не мали собі рівних» [18], суб'єктивно розцінювали це як бажання стати популярним [19], а то й навіть депутатом [20], чим кинули прикру тінь на образ свого заступника: «все індивідуальне, таке, що виламується із заведеного порядку речей, викликає підозру і засудження» [21]. 1938 року М. Матіїв-Мельник зазначив, що, убравшись по-гуцульськи, Ю. Федькович «став мужиком змістом і формою, в цілому значінні слова» [22], дарма, що сам висвітлив передовсім глибоку інтелігентську сутність письменника. Цікавим є те, що обговорення іноді набирало цілком несподіваної векторної зорієнтованості – аж до сумніву Ю. Андруховича, що в кептарі Ю. Федькович, «можливо, насправді ніколи не ходив, а одягав його виключно і тільки до фотографії» (у загальній «змові», таким чином, підозрювалися геть усі Федьковичеві мемуаристи, на чолі з ним самим). При цьому зазначалося: одіж могла розглядатися письменником «як суто буковинський відповідник шевченківських кожухів і смушевих шапок» [23].

І коли розглядувані поза своїми носіями «сакраментальні кожух і шапка стали, дійсно, символом українського культурного і політичного провансальства» [24] та значною мірою себе дискредитували, то, за Ю. Федьковичем («Skizze aus dem Huzulenleben» — «Нарис з гуцульського життя»), вишукане гуцульське вбрання є «найкраще [найкрасивіше. – *Л. К.*] в усій Європі після шкотського [шотландського. – *Л. К.*], мадярського та грецького» [25]. Отже, це було провансальство

у *вищому* сенсі слова, бо зафішувало і популярну тоді в Європі Гердерову ідею самобутності кожної народної культури, і естетизм смаків ще тоді маловідомого буковинсько-гуцульського племені, яке, як підказував В. Шухевич, «достроювало» своє тіло до краси природи [26]. «Достроювання» в конкретному індивідуальному форматі, звісно, мало місткішу суть: як висловився в 1888 році Григорій Григорієвич, «під тим киптаром гуцульским била душа кріпка, дужа, характерна, котра од хвилі вступленя на шлях народної праці до послідного віддоху ні разу не спроневірилась ідеалам народним», «той киптар гуцульский відбивався од ряс і сурдутів Головацьких, Дідицьких, Наумовичів, Кулішів, Н. Устияновичів», «в тім киптарі був не "дивак", не "оригінал", а *ідеал демократичної інтелігенції*» [27].

Загалом же етнографічно-побутова сфера народного життя була для Ю. Федьковича предметом і любові, і пізнання-вивчення, і діяльності, не кажучи вже про те, що й народнопоетична творчість — предметом активної повсякчасної уваги. Її, цю діяльність, як і діяльність іншої подібної особистості, варто сприймати й оцінювати в контексті того часу, тих ще малорозвинених на Буковині культурницьких інтересів (та дій) інтелігенції. Водночас історик і громадський діяч Мирон Кордуба в 1896 році нарікав, що «етнографія наша — се поле, досі ще заросле бур'яном. Особливо коли взяти під увагу часть народу, що замешкує Галичину й Буковину — то, крім збирання пісень, не видно жадного майже руху в тім напрямі» [28]. Ю. Федькович, зауважимо, стояв біля витоків етнографічної науки на Буковині, для своїх сучасників він був у ній авторитетом, неперевершеним знавцем етнографічного матеріалу Гуцулії, найкращим можливим консультантом з відповідних питань. Так, громадський діяч, етнограф, автор виданого в 1896 році історико-етнографічного нарису про Буковину, Галичину, Закарпаття «Наша Родина» Григорій Купчанко в жовтні 1873 року писав Ю. Федьковичу з Відня: «Аби Ви були такі добрі і прислали мені коротеньке описанє буковинських гуцулів, понеже я описував тоді Буковину (в географічних, історичних, статистичних взглядах), і о гуцулах мало що знав сказати. Окрім того, я б потребував також образків, представляющих ношу гуцулів» [29].

До Ю. Федьковича як етнографа зверталися за допомогою також Яків Головацький, Мелітон Бучинський, Михайло Драгоманов, австрійський і словенський учений Франц Міклошич, австрійський письменник Карл Еміль Францоз та ін. На основі складеної буковинцем програми етнографічного опису Гуцульщини, пропонуючи Південно-Західному відділові Імператорського географічного товариства «обрати членом своїм талановитого буковинсько-руського поета й белетриста Осипа Федьковича», М. Драгоманов зазначив, що «рідко зустрічається співпадання в одній особі стількох необхідних для етнографа якостей і умов: належачи за походженням до народу, п. Федькович володіє і достатньою освітою та іноземними мовами, з яких німецькою він пише для преси; крім того, він знається на музиці настільки, що видав Збірку дитячих пісень. Більшу частину часу він живе в селі серед народу» [30]. 23 вересня 1873 року Відділ на своєму засіданні задовольнив клопотання М. Драгоманова і цим фактично вперше офіційно визнав заслуги буковинця як етнолога.

Примітно, що свою чітку позицію Ю. Федькович висловив навіть у «Завіщані»: «На катафалку моє тіло повинно лежати в гуцульському одязі, але не пишному! Біла сорочка, білі штани, червоні гуцульські капці і пояс. Цього буде досить /.../. Геть з усякими лентами, бантами, хусточками...» [31]. Отже, і в цій віртуальній, «посмертній» сфері власного буття письменник бажав залишатися демократично налаштованим естетом, для якого справді визначальними були закони краси та щирого народолюбства. Звісно, навіть якби не було цієї засвідченої на письмі волі, культурні сили Чернівців у січні 1888 року спорядили б тіло письменника в його останню дорогу не інакше. Саме такий образ Ю. Федьковича, убраного в гуцульське, найбільше утвердився в загальній свідомості, створивши разом із писанням, тим, що стоїть за біографічним матеріалом, у тому числі мемуарним, дивовижну одностайність, якій немає аналогів. Можливо, саме в ній — один із ключів до нашого розуміння феномена письменника.

[1] *Григорій Григорієвич.* Осип Федькович // Зоря. – 1888. – Чис. 2. – С. 33.

[2] Писаня Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видане: у 3 т. – Л., 1902. – Т. 2. – С. 24.

[3] *Леся Украинка.* Малорусские писатели на Буковине // Зібр. творів: у 12 т. – К., 1977. – Т. 8. – С. 67.

[4] Писаня Осипа Юрія Федьковича... – Т. 2. – С. 8.

[5] Там само.

[6] Там само. – С. 39.

[7] Там само. – С. 35.

[8] Там само. – С. 32.

[9] *Абгар-Солтан.* Осип-Юрій Федькович – руський народний поет на Буковині // Юрій Федькович в розвідках і матеріалах. – К., 1958. – С. 135.

[10] *Заклинський Р.* За слідами Федьковича: Записки з прогульки по Буковині // Літературно-науковий вісник. – 1905. – Т. XXXI. – С. 205–234; Т. XXXII.

[11] Матеріяли до життєписи Осипа Гординського-Федьковича / з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснив О. Маковей. – Л.: з друк. НТШ. – С. 33.

[12] Писаня Осипа Юрія Федьковича... – Л., 1902. – Т. 1. – С. 154.

[13] *Заклинський Р.* Чи можна Федьковича Коссованом звати? (Слово в обороні правди). – Л., 1895. – С. 42.

[14] *Кон И.* В поисках себя. Личность и ее самосознание. – М., 1984. – С. 96.

[15] *Махній М. М., Русинов Ю. А.* Етносфера. Нариси з української етнодемографії та етнопсихології. – Чернігів, 1999. – С. 39.

[16] *Свирида И. И.* Типы и направления национальных культурных процессов в Центральной и Юго-Восточной Европе // Культура народов Центральной и Юго-Восточной Европы XVIII–XIX вв. Типология и взаимодействие. – М., 1990. – С. 30.

[17] *Златовратський М. М.* Оповідання Осипа Федьковича // Юрій Федькович в розвідках і матеріалах. – С. 43.

[18] *Возняк М.* Невикористана сила. Про Юрія Федьковича // Відділ рукописів ЛННБ ім. В. Стефаника. – Ф. 29 (М. Возняка), спр. 118, с. 51.

[19] *Заклинський Р.* За слідами Федьковича… – С. 185; *Колесса О.* Юрій Коссован (Осип, Домінік, Ігор Гординський де Федькович): Проба критичного розбору автобіографічних його повістей та його життєпису. – Л., 1893. – С. 85.

[20] *Заклинський Р.* За слідами Федьковича… – С. 182.

[21] *Кон И.* В поисках себя. Личность и ее самосознание. – С. 87.

[22] *Матіїв-Мельник М.* Дві креації в творах Федьковича // Дзвони. – 1938. – № 8. – С. 154.

[23] *Андрухович Ю.* Carpatologia cosmophilica // Буковинський журнал. – 1996. – Чис. 1. – С. 159.

[24] *Маланюк Є.* Два Шевченки // Календар-альманах «Дніпро» на переступний рік 1932. – Л., 1932. – С. 61.

[25] Писаня Осипа Юрія Федьковича... – Т. 2. – С. 463.

[26] *Шухевич В.* Гуцульщина / переднє слово Д. Ватаманюка, вступ. ст. П. Арсенича. – Верховина, 1997. – С. 57. – (Репринтне видання 1899 р.).

[27] *Григорій Григорієвич.* Осип Федькович. – С. 34.

[28] *Кайндль Р. Ф.* Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази. – 2-ге вид, випр. і допов. – Чернівці, 2003. – С. 190.

[29] Матеріяли до життєписи Осипа Гординського-Федьковича. – С. 217, 218.

[30] Записки Юго-Западного Отдела Императорского Русского Географического общества. За 1873 год. – К.: В Типогр. Императ. Ун-та Св. Владимира, 1874. – С. 37.

[31] *Федькович Ю.* Моя воля відносно мого похорону і що слід далі чинити // Юрій Федькович в розвідках і матеріалах. – С. 223.

# З ЕКСПЕДИЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ. ЛІСОРУБСЬКА ЛЕКСИКА УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

**Василь Чоповський**

**УДК 811.161.2’282.2(477.87)**

У статті висвітлено лісорубську лексику українського говору в гірських районах Карпат. У лексику карпатського лісорубства проникло чимало іншомовних запозичень: полонізми, словакізми, мадяризми, румунізми, германізми. На теренах Українських Карпат розглянуті запозичення узвичаїлися в лексичному складі лісорубських говорів у повсякденному житті українських горян.

**Ключові слова:** Карпати, лісоруби, лісорозробки, лексика, говір, українці, бойки, гуцули, лемки.

The lumbermen’s vocabulary spread across the mountainous regions of the Ukrainian Carpathians is covered in the article. The Carpathian lumbermen’s jargon contains a lot of loan-words, including the Polonisms, Slovakisms, Magyarisms, Romanianisms, and Germanisms. These loan-words have become an integral part of the lumbermen’s jargon in the everyday life of the Ukrainian highlanders.

**Keywords:** the Carpathians, lumbermen, timber logging, vocabulary, jargon, Ukrainians, Boikos, Hutsuls, Lemkos.

Лісоруби, споконвічні господарі Українських Карпат, зуміли зберегти свою національну вдачу, свій характер, свої уподобання, незважаючи на різні політичні обставини та шматування прадідівських територій іноземними окупантами. У гірських регіонах збереглися не лише старовинні діалекти, але й лісорубська лексика. Це пояснюється взаємодією на цій території української мови з низкою інших мов, зокрема польською, словацькою, угорською, румунською та молдавською, а також досить складною історією Українських Карпат.

В актуальній проблемі контактів української мови з іншими важливе місце посідає лісорубська лексика. Її формування відбулося в період карпатських лісорозробок, що пов’язано з історією розвитку цього виробничого процесу в окресленому регіоні. У XIX ст., коли в Західній Європі у зв’язку з розвитком капіталізму зростав попит на сировину, Австро-Угорська монархія, у складі якої перебували Галичина, Буковина та Закарпаття, для задоволення потреб у лісоматеріалах вдалася до пограбування лісових багатств Українських Карпат. Для інтенсивної експлуатації карпатських лісів було вжито ряд заходів, зокрема вербування австрійських, німецьких, італійських фахівців. Унаслідок цього лісорозробки в Карпатах швидко набули значного розмаху і згодом стали провідною галуззю господарства, у якій брало участь не тільки місцеве гірське населення, але й людність навколишніх країн: поляки, словаки, мадяри, румуни та ін. Завдяки тривалим виробничим контактам українців з робітниками багатьох інших національностей у лісорубську лексику ввійшло чимало іншомовних запозичень різноманітного походження: тут є полонізми, словакізми, мадяризми, румунізми, германізми, слова італійського та іншого походження.

У липні—серпні 2009 року нами було проведено науково-дослідницьку експедицію на Бойківщину. Маршрут її пролягав по гірських селах Богородчанського, Долинського та Рожнятівського районів. Ми поставили мету зібрати від старожилів матеріал про лісорубську лексику горян Карпатського регіону. Відомо, що у 20—30-х роках XX ст. на лісорозробках у Карпатах працювало багато робітників із країн Західної Європи, що сприяло проникненню іншомовних запозичень. І сьогодні їх використовують для позначення найрізноманітніших понять, пов’язаних з відповідною технікою. Це переважно лексеми, що позначають споруди, знаряддя, пристрої та їхні частини, процеси заготівлі й перевезення, а також сигнали для спуску й транспортування деревини тощо.

**Німецькі запозичення**

*Гриф, гр’іф* — «дерев’яний важіль з металевою голівкою пірамідальної або конічної форми для підняття колод» < нім. Griff — «держак, ручка».

*Кл’ауза, клауза, клауз’н’а, кл’аус* — «лісосплавна гребля» < нім. Klause — «гребля, ущелина». Варіанти *клауза* і *клауз’н’а* наявні в закарпатських, а *кл’аус* — у бойківських говорах.

*Кл’оц, клоц* — «колода середньої величини» < нім. Klotz — «колода». Варіант *клоц* характер-

ний для закарпатських говорів. На місцевому говірковому ґрунті від цього запозичення виникли похідні *кл’оцик* і *кл’оцак* — «невелика колода».

*Кл’упа, клупа, глупа* — «штангенциркуль для вимірювання товщини дерева» < нім. Kluppe — «щипці, кліщі, затискач». Останні два варіанти поширені в закарпатських говорах. Відзначено також деривати *кл’упувати* — «вимірювати товщину дерева», *кл’упован’а* — «вимірювання товщини дерева» > *кл’упований* «виміряний».

*Коц, кац* — «підставка з обрізка колоди, каменя тощо, яку кладуть під колоду, щоб вона не покотилась або не посунулась» < нім. Kotz — «бруд, брудний предмет». Ця лексема в обстежених говорах входить до словосполучення *дати коца (кац)* — «підкласти що-небудь під колоду, щоб вона не покотилась або не посунулася».

*Крангак, капгак* — «важіль з дугоподібним загостренням для повертання колоди» < нім. Kranhaken — те саме значення.

*Латер* — «чотири кубічних метри дров», *латри* «дрова» < нім. Klaftei — «сажень (дров)». Поширені також похідні: *п’іулатерок* — «два кубічних метри дров», *латріука* — 1) «поліно завдовжки один метр»; 2) «пилка для різання дров»; *латровий* — «завдовжки один метр», а також сполучення *рубати латри* — «заготовляти дрова», *піти у латри* — «піти заготовляти дрова».

*Райц, рац, рапс* — «ланцюг завдовжки один метр із клинами на кінцях, що його прибивають знизу під колоду або обмотують ним колоду, щоб гальмувати її під час транспортування» < нім. Reiz — «дратування, збудження, тертя». Зафіксовані також утворення *райцувати, рейцувати, рацувати* — «гальмувати колоду, обмотавши її таким ланцюгом або прибивши його знизу».

*Рауф, раух* — 1) «піднімання вгору колоди або одного її кінця»; 2) «сигнал підняти вгору колоду або один з її кінців» < нім. Rauf < Herauf — «угору, догори». В обстежених говорах записано й похідне від цього запозичення *райфи (рауфиути)* — «підняти вгору колоду або один її кінець» та сполучення *брити на рауф, здоймати рауфи* — «піднімати вгору колоду або один з її кінців».

*Ризи, рийзи, р’із’н’і* — «жолоб для спуску дерева» < нім. Riese — те саме значення. Другий варіант поширений у бойківських говорах, третій — у деяких закарпатських. На українському діалектному ґрунті від цього запозичення виникло чимало похідних, зокрема, *ризувати, ризовати, р’із’н’овати* — «спускати дерево жолобами», *риздван’е, риздван’а, р’із’н’бван’а,* а також (останнім часом) — *ризоука* — «спускання дерева спусковими жолобами», *риз’іуник, ризар, р’із’н’овач* — «лісоруб, який спускає деревину», *риз’енка* — «колода в спусковому жолобі, складова частина жолоба».

*Таф’л’а* — «секція спускового жолоба» < нім. Tafel — «дошка, панель». За допомогою цієї лексеми виникло словосполучення *таф’л’ові ризи* — «жолоб з дощок для спускання дров».

*Трама, шрам* — «дуже довга й тонка колода» < нім. Tram — «балка, балка перекриття».

*Цвайка* — «оброблений на вогні стовбурець молодого деревця для закріплення плотів коло берега» < нім. Zweig — «гілка, сук, паросток».

*Цукштанга, цукштанґ’л’а* — «спеціальне дишло, що повертається в основі, для перевезення колоди кіньми» < нім. Zugstange — «шатун, тяга, приводна штанга».

*Ш’в’інтаф’л’а* — «платформа з колод, яку кладуть на окремих місцях сплавної річки, щоб плоти не занурювалися глибоко у воду» < нім. Schwimmtafel — «плавуча платформа».

*Ш’н’іт, с’н’іт* — 1) «різання, переріз»; 2) «колода»; 3) «відрізок колоди» < нім. Schnitt — «різання, переріз, надріз». Від цієї лексеми виникли деривати *ш’н’ітувати, ш’н’ітовати, с’н’ітовати* — «порізати що-небудь», а також словосполучення *дати ш’н’іт, ударити ш’н’іт* — «перерізати що-небудь на певному місці».

*Шпера* — «лісосплавна гребля» < нім. Sperre — «гребля».

*Штама, штам* — 1) «довга колода»; 2) «стовбур дерева» < нім. Stamm — «стовбур, колода, дерево».

*Штант* — «купа впорядкованого дерева» < нім. Stand — «розташування». Відзначено ще похідне *штампувати* — «упорядкувати деревину».

*Шух* — «два кубічних метри дров», *шухи* — «дрова» < нім. Schuh — 1) «фут»; 2) «черевик». Ця лексема часто використовується в сполученнях *робити у шухах* — «працювати на заготівлі дров», *піти у шухи* — «піти на заготівлю дров».

**Італійські запозичення**

*Варда! (Варди!)* — «увага, спускаємо дерево!» < італ. varda! — «увага!». Цей сигнал лісоруби вигукують перед спуском дерева, перед його транспортуванням тощо.

*Вол'та, вол'ти* — «переміщення колоди качанням» < італ. volta — «оберт, обертання». Від розглянутого запозичення виникли похідні *вол'тати* — «переміщувати колоду качанням» (пор. іт. voltare — «робити оберт»), *вол'танка вол'тан'а, вол'тан'е* — «переміщення колоди качанням» і словосполучення *брати вол'ти* — «починати переміщення колоди качанням».

*Ґарга! (Ґарте!)* — 1) «можна пускати дерево!»; 2) «давай дерево!» < італ. guarda! — «стережись!».

*Дура! (Дури!)* — «на обід!». Цим сигналом сповіщають лісорубів про обід. (пор. італ. dura — «тривалість»).

*Кордони* — «бокові стінки в жолобі, яким спускають дерево» < італ. cordone «виступ, уступ».

*Латеріна* — «убиральня» < італ. latrina — те саме значення.

*Мар'іна, мар'іни* — «повертання колоди навколо її осі за допомогою важеля» < італ. marina — «морський». Можливо, це якийсь спеціальний термін італійських портовиків. Зафіксовано похідне від цього запозичення *мар'інувати, мар'іновати* — «повертати колоду важелем навколо її осі».

*Мене-мене!* — «не так часто пускати дерево!» < італ. meno-meno — «менше-менше!» Цей сигнал вигукують, коли колоди наскакують одна на одну, або коли не встигають прибрати спущену деревину. Наведенене запозичення вживається в бойківських говорах.

*Полента, пулинта* — «каша з кукурудзяної муки, куліш» < італ. polenta — те саме значення. Зафіксовано також дериват *пулинтар'* — «стіл у лісорубському притулку, на який кладуть цю страву».

*Тасон* — 1) «складена купа колод»; 2) «місце, куди спускають дерево» < італ. taso — «купа».

*Цап'іна* — «спеціально окутий важіль» < італ. zappone — «кирка, сапа». На українському діалектному ґрунті від цього запозичення виникли похідні *цап'інар'* і *цап'ін'арош* — «лісоруб, який спускає дерево». Про італійське походження лексеми *ца'піна* свідчить поширене словосполучення, що означає це знаряддя, — *цап'іна тал'ійан'ц'ка або цап'іна тал'ійанка.*

**Угорські запозичення**

*Бокор* — 1) «пліт»; 2) «пліт із двох або кількох секцій» (пор. угор. bokor — «в'язка, жмут»). Із цим самим коренем тут широковідоме похідне *бокораш* — «плотар».

*Вагаш* — «лісорозробка» < угор. vagas — «рубання, лісозаготівля». На місцевому говірковому ґрунті від нього виникли похідні *вагаш'ілник, вбагаш'ен* — «лісоруб».

*Дараба* — 1) «пліт»; 2) «секція плоту» < угор. Darab — «шматок, частина, штука». Про значне поширення цього мадяризму в карпатських говорах свідчить і те, що його часто вживали в своїх творах І. Франко, М. Коцюбинський, Ю. Федькович, М. Вороний, Олександр Олесь та ін. Отже, це слово певною мірою ввійшло до літературної мови. Відзначено й похідне від цього кореня — *дараб'іука* — «вода, якою можна сплавляти плоти», а також сполучення *вертіти дараби* — «в'язати плоти», *гонити (купувати) дараби* — «вести плоти».

*Канч'і* — «важіль з дугоподібним наконечником для повертання колод» < угор. kancsi — «косий, кривий».

*Корман'ош, корман'уш* — «плотар» < угор. kormanyos — «керманич, стерновий». Це, очевидно, зворотне запозичення з угорської мови (пор. укр. *керманич).*

*Ракаш, рокаш, рагаш, рохиш* — 1) «купа спущених колод»; 2) «шлях, яким спускають дерево» < угор. rakas «купа». Цей мадяризм дав похідне *ракаш 'ен* чи *ракашан* «вантажник на лісорозробці». Із цією самою лексемою поширені й сполучення *лежати ракашем, лежати у ра-*

*каши* — «лежати невпорядковано (про дерево)», *зган'ети у ракаш* — «спускати вниз (дерево)».

*Сакманиш, сакман'уш* — «старший у групі лісорубів» < угор. szokmanyos «відрядний, відрядно».

*Табла* — 1) «секція плоту або жолоба, через яку спускають дерево»; 2) «платформа, яку кладуть на окремі місця сплавної річки, щоби плоти не занурювалися глибоко в воду», *тал'ба* — «секція плоту» < угор. tabla —«дошка (класна), платформа». Із цим мадяризмом відзначено утворення *однотаблашка* — «пліт, що складається з однієї секції», *двотаблашка, тритаблашка*— «пліт, що складається з двох (трьох) секцій, поєднаних між собою».

**Східнороманські запозичення**

*Балонна, баланджа* — 1) «балка або жердина, по якій висаджують колоду на віз, сани, естакаду тощо»; 2) «шматок дерева, що може слугувти опорою, підставкою тощо» < рум. balanta — «балка». На ґрунті українських говорів це запозичення дало дериват *балансувати чи баланджувати* 1) «висаджувати колоду по жердині на віз, сани або естакаду»; 2) «підкласти що-небудь під колоду, щоб вона не покотилась або не посунулась».

*Бутук, ботук, бот'ук* 1) «колода»; 2) «груба коротка колода» < рум. butuc «колода, пень, оцупок». Зафіксовано ще похідне *бутуковатий* — «товстий, незграбний (про людину або тварину)».

*Данц* — 1) «ланцюг завдовжки 1,5 м з клинами на кінцях, яким причеплюють додаткові колоди для транспортування»; 2) «додаткова колода, причеплена для транспортування» < рум. dant — «танець, танок». На основі цього на ґрунті українських говорів виникло похідне *данцувати, данц'овати* 1) «причіпляти додаткові колоди»; 2) «з'єднувати колоди ланцюгом, вужівкою або тросом», а також сполучення *прибити у данц* — «причепити додаткові колоди».

*Друмар'* — «робітник, що працює на ремонті доріг на лісозаготівлях» < рум.

drumar 1) «подорожній»; 2) «мандрівник». Від цього румунізму виникло похідне *друмарити* — «працювати ремонтником доріг на лісозаготівлях».

*Кода* — «підняти колоду, підваживши її важелем» < рум. coada — «ручка, держак, топорище». Румунізм, про який ідеться, також уживається у словосполученні *брати (здоймати) кода* — «піднімати колоду, підваживши її важелем».

*Манджинар'*— «бокова колода в жолобі, якою спускають дерево» («пор. рум. margine — «край, межа, рант»).

*Мигла, мыгла* — 1) «упорядкована купа колод»; 2) «склад дерева»; 3) «естакада» < рум. migla — «купа». Похідні: *миглувати, мигловати* — «складати колоди в купи, упорядковувати колоди», *миглар', миглаш* — «вантажник деревини», а також словосполучення *кач'ети на мїгл'і* — «вантажити деревину, працювати вантажником деревини».

*Пражина* 1) «балка або жердина, по якій вантажать колоди на сани, віз, естакаду та ін.»; 2) «жердина, по якій підважують колоди» < рум. prajina — «жердина, палиця, тичина».

*Цунт'а* — «груба довга колода» (пор. рум. tiunt — «усохле дерево з надламаним верхів'ям».

**Західнослов'янські елементи**

*В'іврат* — «вивернене дерево» (окремі західні закарпатські говори) < слу. vyrvat — те саме значення.

*Ворар'* «плотар» < чес. vorar — те саме значення. Ця лексема відома в окремих говорах на заході Закарпаття.

*Жлопи* — «жолоби з дощок для спуску дров» < польс. zloby — «жолоби». З таким самим значенням побутує й дериват *жлопки*.

*Клат* — 1) «колода»; 2) «поліно» (окремі західні закарпатські говори) < слц. klat — те саме значення.

*Кулат* — «непридатний відрізок колоди» (окремі західні бойківські та закарпатські говори) < слц. kulat — «кругляк».

*С'одло* — «колода, до якої прикріплюється кермо плоту» (окремі бойківські говори) < польс. siodlo — 1) те саме значення; 2) «сідло».

*Стром* — «стовбур з надламаним верхів'ям» (окремі західнозакарпатські говори) < слц. strom — «дерево».

*Тама* — «лісосплавна гребля» (бойківські та суміжні гуцульські говори) < пол. tama — «гребля».

Частина лісорубської лексики згаданих українських говорів поширилася в діалектах багатьох сусідніх мов. Так, у суміжні румунські говори проникли такі українізми, як homoanca — «гребля, що стримує плоти» < укр. *гамованка* — те саме значення, pilha — «колода, по якій вантажать деревину або на якій в'яжуть плоти» < укр. *п'іл'га* — те саме значення, opacina — «весло плота» < укр. *опачина* — те саме значення та ін. В окремих угорських говорах Закарпаття поширився український лісорубський термін butin, buting — «лісорозробка» < укр, *бутин* — те саме значення та ін. У словацьку мову ввійшли такі українські слова, як rizn'a — «жолоби, якими спускають дерево» < укр. *різ'н'і* — те саме значення, kramanovat' — «керувати плотом» < укр. *кормановати* 1) те саме значення, 2) «вести плоти» (пор. укр. *керманич* — 1) «плотар», 2) «рульовий» та ін.). У сусідніх польських діалектах трапляється слово українського походження kierma — «кермо плоту» < укр. *кирма* — «весло плоту» та ін.

Щодо свого поширення іншомовні нашарування діляться на дві групи: 1) запозичення, що вживаються в усіх або в більшості карпатських говорів; 2) запозичення, поширені лише в окремих говорах цього ареалу.

Першу групу становлять лексеми різноманітного походження, що є переважно єдиними позначеннями тих чи інших реалій, пов'язаних з лісорозробками, наприклад: *цап'іна, ризи, ракаш, миґла, портош, гр'іф, райц, кл'упа, мар'іна, вол'та, рауфа* та ін. Ці запозичення є стійкими й належать до активного словника лісорубів. До другої групи належать запозичення, що поширилися в окремих говорах. Це переважно лексеми, які вживаються факультативно поряд з українськими. Наприклад, германізми *шлот* (закарпатські говори), *фил'унок* (бойківські говори), румунізм *бу'тин* (гуцульські й буковинські говори), мадяризм *ваґаш* (деякі гуцульські й закарпатські говори) побутують поряд з українськими *рубан'а* або *зруб*.

Такі запозичення стають уже архаїзмами, бо завдяки впливу літературної мови, а також у зв'язку з підвищенням освітнього рівня лісорубів частіше вживаються їхні українські відповідники.

Розглянуті запозичення узвичаїлися в лексичному складі карпатських говорів, і більшість із них стала навіть основою для творення ряду похідних. Наприклад, від германізму *ризи* виникли похідні *ризар', риз'іуник*, від румунізму *мита* — *михлаш*, від мадяризму *бокор* — *бокораш*, від італійського запозичення *цап'іна* — *цап'інар* і багато інших. Можна вважати, що проаналізовані запозичення відіграли певну роль у формуванні лексики лісорозробок карпатських говорів.

Отже, сформувавшись порівняно пізно, лісорубська лексика українських говорів Карпатського регіону на сьогодні становить досить значний шар виробничої лексики, яка в сучасних умовах архаїзується і зникає на переважній частині території Українських Карпат. Тим часом дослідження її дає важливі відомості про деякі закономірності у формуванні діалектної виробничої лексики. Лісорубська лексика українських говорів Карпат, що виникла у специфічних умовах, дає також цікавий матеріал для вивчення міжмовних (міждіалектних) контактів.

# ГАСТРОЛІ ГУЦУЛЬСЬКОГО ТЕАТРУ ГНАТА ХОТКЕВИЧА ДО РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

**Ольга Шлемко**

**УДК 792.051**

У статті проаналізовано підготовку Гуцульського театру Гната Хоткевича до гастрольної подорожі по Російській імперії, а також виступи в 1914 році концертної групи цього колективу в Харкові, Москві та Одесі.

**Ключові слова:** Гуцульський театр, гуцульська майстерня, концертна група, артисти, гастролі, Москва, Харків, Одеса, фольклор, музика, пісні, танці, казка, колядка, світова війна.

The article analyses the preparation of Hnat Khotkevych's Hutsul Theatre to its consert tour of the Russian Empire and the performances of the present theatre's concert group to Kharkiv, Moscow and Odessa in 1914.

**Keywords:** Hutsul Theatre, Hutsul workshop, concert group, artists, tour, Moscow, Kharkiv, Odessa, folklore, music, songs, dances, fairy tale, Christmas carol, World War.

*З нагоди 100-літнього ювілею*
*Гуцульського театру Гната Хоткевича*
*присвячується світлій пам'яті*
*всіх його учасників*

У 2010 році виповнюється 100 років із часу утворення видатним письменником і громадсько-культурним діячем Гнатом Хоткевичем Гуцульського театру, що став мистецьким та етносоціокультурним феноменом, безприкладним явищем в історії не лише українського, але й загалом європейського театру. Проте міф про Гуцульський театр, створений багатьма дослідниками, призвів до примітивізації цього самобутнього мистецького явища, до введення його у вузькі регіональні рамки.

Актуальність дослідження проблеми підготовки гастрольної подорожі Гуцульського театру до Російської імперії та виступів концертної групи цього театру в Харкові, Москві, Одесі пов'язана з необхідністю заповнення «білих плям» в історії українського театру, розв'язання проблеми національної ідентичності та соборності українського народу, збереження архаїчних народних традицій, виявлення феномену Гуцульського театру, продовження діалогу слов'янських культур.

Гуцульський театр цікавив дослідників у період своєї діяльності ще на початку XX ст., але особливо зріс до нього інтерес у другій половині XX ст. Проте наявні дослідження Гуцульського театру, здійснені переважно істориками, краєзнавцями, філологами без залучення театрознавчого інструментарію, позбавлені світового контексту, відзначаються здебільшого науково-популярним характером, фрагментарністю, перекрученням та недостовірним викладом окремих фактів. Не є винятком і висвітлення підготовки Гуцульського театру до гастрольної подорожі до Російської імперії та виступів там його концертної групи. Започатковано вивчення цього питання в публікаціях П. Хоткевич, Ф. Погребенника, Р. Кирчіва, В. Полєка, В. Стеф'юка, П. Арсенича, А. Мельничук, Н. Супрун. Авторка запропонованої статті також студіювала згадану проблему [1]. Цінним джерельним матеріалом дослідження стала епістолярна спадщина та спогади безпосередніх учасників цих подій Г. Хоткевича, Леся Курбаса, О. Ремеза, Й. та Г. Гулейчуків, Д. Минайлюка, І. Ілійчука, Л. Сулержицького, М. Попелло-Давидова, рецензії Х. Алчевської, М. Сумцова, Б. Підгорецького.

Основним завданням цієї розвідки є реконструкція подій, пов'язаних з підготовкою гастрольної подорожі Гуцульського театру до Російської імперії, створенням у Харкові гуцульської майстерні як одного з «джерел виживання» гуцульських артистів та фінансування гастролей, виступами концертної групи в Харкові, Москві, Одесі, виявленням мистецького та етносоціокультурного феномену цього театру.

Очевидно, що твердження актора Гуцульського театру Д. Минайлюка «Побували ми скрізь по приїзді до Росії. На все життя згадка лишилась про перебування в Москві, Києві, Харкові, Одесі, Миколаєві, Херсоні» [2] не критично сприйнято багатьма дослідниками

(П. Арсенич, О. Степанюк, А. Мельничук, В. Стеф'юк) і продубльовано в їхніх статтях як доконаний факт гастролей концертної групи Гуцульського театру в усіх згаданих містах. Однак досі не вдалося виявити фактів виступів згаданої концертної групи в Києві, Миколаєві та Херсоні, де гуцульські артисти, найімовірніше, побували лише проїздом.

Краєзнавець з Івано-Франківська П. Арсенич спілкувався з акторами Гуцульського театру Г. Хоткевича і, починаючи з 1966 року, опублікував про цей театр низку статей. Проте він безпідставно стверджує, що «з Харкова відправився Г. Хоткевич з концертною групою на гастролі до Одеси, Миколаєва, Херсона, Києва», а після цього «поїхав з трупою до Москви» [3]. Насправді ж після виступів у Харкові Г. Хоткевич лише з кількома гуцулами, а не з трупою, вирушив спочатку в гастрольну подорож до Москви, а вже згодом, після недовгої перерви, — до Одеси. П. Арсенич також помилково вказує дату невдалої спроби виїзду до Харкова групи гуцулів на чолі з Й. Гулейчуком 28 квітня 1914 року [4], хоча насправді відбулося це 28 червня 1914 року.

**Підготовка гастрольної поїздки Гуцульського театру до Російської імперії**

Навесні 1910 року молодь гуцульського села Красноїлля (нині с. Красноїлів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.) запросила поставити виставу в щойно створеному ними при місцевому осередку Товариства «Січ» драматичному гуртку політичного емігранта з Наддніпрянської України письменника Гната Хоткевича, який перебував у Галичині з 1906 року. Як добрий знавець театрального мистецтва він одразу помітив у гуцулів природжені акторські дані, а тому радо відгукнувся на їхнє прохання. Отже, гуцульський театр виник у результаті унікального поєднання прагнень талановитої гуцульської молоді, їхнього досвіду, набутого завдяки участі в народно-драматичних дійствах, та професійного досвіду всебічно обдарованого митця Г. Хоткевича, який зумів синтезувати кращі традиції наддніпрянського українського театру і фольклорного театру Гуцульщини, створивши в такий спосіб яскравий колектив з неповторним стилем.

Самобутність Гуцульського театру пов'язана з автентичністю таких чинників: гуцульських артистів як «станового хребта театру»; звичаїв, ритуалів, ігор, музики, пісень, танців як драматургічної основи вистав; гуцульської говірки як важливого комунікативного засобу; сценічних костюмів, реквізиту як знакових систем, що творили відповідне середовище.

Гуцульський театр за короткий час свого творчого життя зумів пройти шлях від звичайного аматорського гуртка до напівпрофесійного мандрівного театру, який за інтенсивністю гастрольної діяльності посідав друге місце в краї після професіонального театру товариства «Руська бесіда».

Репертуар Гуцульського театру складали: п'єса польського письменника Ю. Коженьовського «Верховинці» («Karpaccy górale») у переробці Г. Хоткевича і три оригінальні п'єси останнього — «Довбуш», «Гуцульський рік», «Непросте». Усі чотири твори, написані гуцульською говіркою, становили літопис життя гуцулів у всіх його проявах, давали можливість гуцульським артистам виявити всі грані свого таланту і були візитівкою колективу. На відміну від багатьох так званих малоросійських труп, які послуговувалися «горілчано-гопаковим» репертуаром, Гуцульський театр зумів уникнути псевдофольклорності, піднісши гуцульський фольклор до вершин поетичної образності і захопливої видовищності.

Гуцульському театрові довелося діяти в екстремальних умовах, пов'язаних з посиленням українсько-польського протистояння і боротьбою українців за свої соціальні та політичні права, долати цензурні перепони, спротив місцевої влади, байдужість частини української інтелігенції. Гуцульський театр кинув виклик часові, зловісній системі гноблення окупаційною владою галицьких та буковинських українців і став їхнього політичною трибуною, своєрідним етносоціокультурним інститутом Гуцульщини, основними функціями якого були естетична, дидактична, репрезентативна, охоронна та націотворча.

Повертаючись на початку лютого 1912 року разом зі своєю матір'ю і трьома дітьми до Наддніпрянської України, Г. Хоткевич розумів усю

небезпеку, яка чатує на нього не лише в Києві, де він спочатку поселився, але й у Харкові чи будь-якому іншому місті Російської імперії, основи якої він намагався розхитати ще в 1905 році. Поліція одразу ж по приїзді Г. Хоткевича встановила за ним негласний нагляд. Письменник захопився ідеєю організувати гастролі Гуцульського театру на Наддніпрянщину, у Москву та в інші міста імперії. Він почав шукати людину, яка могла б обійняти посаду директора під час гастролей колективу.

Розраховувати на Олексу Ремеза, колишнього директора Гуцульського театру, не можна було, оскільки на території Російської імперії на нього очікував арешт. Так, у листі до Г. Хоткевича від 13 квітня 1913 року О. Ремез зазначав, що в Росії його «щонайменше запакують туди, де козам роги правлять, як не повішають» [5]. Тому він порадив Г. Хоткевичу залучити для цієї місії старого актора Лазаря Шевченка, який працював на той час у Росії в українській трупі П. Прохоровича, беручи до уваги насамперед те, що він чоловік чесний, інтелігентний, «об'їхав усю Росію, знає міста, імпресаріо і є фаховий актор і добрий режісер» [6].

Аналіз листів Леся Курбаса дає підстави стверджувати, що він сам готовий був очолити Гуцульський театр під час російських гастролей. Та й Г. Хоткевич теж, очевидно, бажав бачити на чолі театру людину не надто поважного віку, яка до того ж не знає специфіки Гуцульського театру, а молодого, енергійного і перспективного Леся Курбаса, який уже мав досвід роботи в цьому колективі. По завершенні на початку квітня 1912 року гастролей Гуцульського театру Лесь Курбас, перебуваючи в себе вдома в Старому Скалаті, що на Тернопільщині, постійно тримав під контролем ситуацію, пов'язану з підготовкою до гастролей. Він листувався з Г. Хоткевичем [7], Й. Стадником, Й. Гулейчуком, О. Ремезом і одразу ж після Великодніх свят планував поїхати в Красноїлля, щоб підібрати нових артистів і провести репетиції вистав. Бажання Леся Курбаса поїхати з Гуцульським театром у зарубіжне турне можна пояснити його прагненням вирватися із задушливої театральної атмосфери Галичини і серйозними намірами пов'язати своє мистецьке майбутнє з Наддніпрянською Україною.

Однак, не дочекавшись від Г. Хоткевича позитивної відповіді щодо гастролей Гуцульського театру, Лесь Курбас змушений був шукати інший варіант застосування свого творчого потенціалу. У травні 1912 року він уже працює в театрі товариства «Руська бесіда», де швидко зарекомендував себе як талановитий різноплановий актор.

У вересні 1913 року Г. Хоткевич отримав дозвіл цензурного відомства царської Росії на постановку чотирьох своїх п'єс: «Гуцульський рік», «Прахтикований жовнір», «Непросте», «Довбуш». Отже, у разі організації гастролей Гуцульського театру в межах Російської імперії він мав змогу винести на суд глядача різнобічний репертуар.

Прихильно поставився до ідеї організації гастролей Гуцульського театру один з найближчих помічників К. Станіславського відомий російський режисер Л. Сулержицький. Він просив Наталію Хоткевич, яка працювала в Москві драматичною артисткою, передати своєму братові — Г. Хоткевичу — прохання приїхати до Москви для ведення переговорів з приводу гастролей Гуцульського театру, а також сповіщав про це письменника в листі від 21 грудня 1912 року [8].

Г. Хоткевич неодноразово виїздив до Петербурга та Москви, сподіваючись знайти там меценатів та конкретно домовитись про гастролі театру. Під час перебування в Москві Г. Хоткевич жив у Симона Петлюри, майбутнього Головного отамана військ УНР. «Він і тоді був Петлюра, — зазначав у своїх спогадах Г. Хоткевич, — але не Петлюра, а просто Петлюра, маленький помбух в одній бавовняній конторі» [9]. Не випадково Г. Хоткевич пішов саме до С. Петлюри, оскільки знав його не лише як редактора «Украинской жизни», але і як палкого прихильника українського театру, автора театрознавчих статей.

Урешті Г. Хоткевичу вдалося зацікавити гастролями Гуцульського театру геніальну українську артистку М. Заньковецьку, яка повірила в можливість втілення в життя цієї дещо авантюрної акції. «Тож коли всі патріоти, до яких я звертався, — згадує Г. Хоткевич, — стали на лихварських позиціях — "а скільки мені", — Марія Костянтинівна побачила, що тут не ходить о зиск [...] і відізвалась як тільки можна найщиріше, віддав-

ши все що у неї було» [10]. Щоб добути гроші для організації гастролей, М. Заньковецька доручила Г. Хоткевичу 6 жовтня 1913 року закласти свої коштовності. У листі до М. Заньковецької, відправленого, очевидно, з Москви, Г. Хоткевич повідомив, що під заклад коштовностей у державному банку отримав на вигідних умовах позику в сумі 750 руб. [11] Однак викупляти коштовності згодом довелося самій М. Заньковецькій, оскільки гуцульська майстерня, у яку Г. Хоткевич уклав отримані кошти, збанкрутувала, а початок війни унеможливив перевезення Гуцульського театру на Наддніпрянську Україну.

**Гастролі з концертною програмою «Гуцульські вечори»**

Одразу ж після переїзду на початку 1914 року з Києва в Харків Г. Хоткевич взявся за організацію там гуцульської майстерні та перевезення гуцульських майстрів. «А ідея моя, — згадує Г. Хоткевич, — була така. Зорганізувати театр — це багато народу, декорація, бутафорія. А зорганізувати концертову групу з 7—8 душ — це можна і без великих грошей. Ся концертова група дасть гроші на театр, а на саму концертову групу дасть гроші гуцульська майстерня з продажу прекрасних гуцульських виробів» [12]. Продавати вироби гуцульських майстрів планувалося під час концертних подорожей. Однак утілити цей доволі логічний, але на той час майже фантастичний задум вдалося лише частково.

Приїзду гуцулів у Харків передувало інтенсивне листування Г. Хоткевича з Й. Гулейчуком, М. Сінітовичем, М. Ломацьким, іншими учасниками та прихильниками Гуцульського театру, окремими майстрами гуцульських народних промислів. З листа Г. Хоткевича до Г. Гулейчук довідуємося, що він уже найняв у Харкові для гуцульської майстерні помешкання, зробив столи, лави, заготовляє матеріал, вислав 200 корон на дорогу, але від Й. Гулейчука поки що немає добрих вістей, отже, невідомо, «коли він буде з людьми. А треба би якнайскорше» [13].

Й. Гулейчук у листі до Г. Хоткевича від 6 лютого 1914 року повідомляв про труднощі у вербуванні майстрів. Жив він упроголодь, спав у дорозі, де прийдеться, ходив навіть у негоду від села до села, щоб підібрати людей для роботи в гуцульській майстерні. Пише, що витратив багато грошей на придбання гуцульського одягу. Були значні проблеми з паспортами. Тож довелося докласти немало зусиль, «щоб правдами і неправдами, підкупами і могоричами виробити їх». Й. Гулейчук сповіщав, що він виїздить з людьми до Харкова 20 лютого 1914 року [14].

Лише наприкінці лютого або на початку березня 1914 року Йосип Гулейчук разом зі своєю сестрою Ганною, Тодором Криштофовичем та його дружиною Марійкою, Петром Гондураком та Дмитром Минайлюком, тричі поклонившись своїм рідним горам, вирушили в дорогу до Харкова, звідки повернутися додому судилося вже не всім. На початку травня в Харків приїхав ще кушнір С. Дроняк, який згодом завдав чимало клопотів Г. Хоткевичу.

Майстерня гуцульських виробів містилася на Холодній горі в Харкові. Там також жили і гуцульські майстри. Одночасно з роботою в майстерні вони під керівництвом Г. Хоткевича готували концертну програму. Складність полягала в тому, що з невеличкою групою гуцулів, серед яких навіть не всі були артистами Гуцульського театру, потрібно було підготувати такі концертні номери, які б усебічно розкривали автентичне гуцульське мистецтво. Складена Г. Хоткевичем програма «Гуцульського вечора» вже в березні 1914 року була дозволена до друку поліцмейстером.

Програма «Гуцульського вечора» складалася з двох частин і була насичена піснями, колядками, танцями, грою на музичних інструментах та виконанням гуцульської казки. Повідомлялося, що в концерті беруть участь гуцули з Красноїлля, Бабина, Яворова, Довгопілля, а також хор під керівництвом Г. Хоткевича. До першої частини зазначеної Програми входили такі номери: 1. Кілька слів про гуцулів і Гуцульщину (Г. Хоткевич); 2. «Гуцулка у чвірку» (Г. Гулейчук, М. Криштофович, Т. Криштофович, Д. Минайлюк); 3. Колядки гуцульські; 4. Співанка про опришка Марусєка (Д. Минайлюк); 5. «Аркан», опришківський танок (учасники хору). Другу частину Програми складали: 1. «Гуцульські пісні» на скрипках і цимбалах (П. Гондурак, Д. Минай-

люк, Т. Криштофович); 2. Гуцульська казка «Сто синів рідних» (Г. Гулейчук); 3. Колядки; 4. Народні мотиви на флоєрі (П. Гондурак); 5. «Жєль за горами» (Г. Хоткевич); 6. «Ворохтєнцкий данец» (учасники хору). Наприкінці Програми зазначалося, що під час антракту і після концерту працює «гуцульський буфет: "горєча кулеша", "гуслєнка", "будз", "дзер" і т. п. молочні продукти». Ціни квитків коливалися від 50 коп. до 2 руб., а вхідні — 30 коп. [15]

Прем'єрний показ «Гуцульського вечора», що відбувся 16 березня в Харкові в невеличкій залі «Общественной библиотеки», викликав захоплення у вишуканої місцевої публіки. Відомий учений-етнограф М. Сумцов у газеті «Южный край» від 19 березня 1914 року відзначав удалий вибір Г. Хоткевичем виконавців-гуцулів, «которые знают местные сказки, песни, пляски, сохранили костюм и язык, вдобавок знают ещё местные художественные кустарные производства, изготовляют красивые, оригинальной формы деревянные ножи, палки, кошелы-гаманцы, пестрые кафтаны, безрукавки. [...] Лучшей частью гуцульского вечера были колядки в хоровом исполнении». Учений зазначав, що головний інтерес казки, виконаної Г. Гулейчук, «состоял в языке и в произношении, особенно для присутствовавших профессоров-славистов». Натомість гуцульський танець «Аркан», у якому багато життя, рухів, гнучкості, нагадував за формами «воинские танцы американских индейцев» [16].

У цьому самому номері газети «Южный край» уміщена також рецензія письменниці Христини Алчевської, доброї знайомої Г. Хоткевича, яка дуже прихильно ставилася до гуцулів. Про виступ Г. Гулейчук вона писала: «Ни одна самая искуссная декламаторша, ни одна самая талантливая артистка не в силах была бы воспроизвести этой сказки так выразительно, так прекрасно, как это дитя народа. Она положительно увлеклась своим рассказом и на лице ея ярко отражались: то испуг, то недоуменье, то отчаяние, то радость... Весь зал слушал эту сказку, затаив дыхание и не сводя глаз с расказчицы». Письменниця відзначила хорові співи і загальні гуцульські танці. «В жизни моей мне не раз приходилось бывать на разного рода зрелищах, — зазначала Х. Алчевська, — но никогда, мне кажется, я не слыхала таких громких рукоплесканий, такого единодушного восторга». Вона зауважила, що публіка була здебільшого українською, а під час антракту всюди було чути лише українську мову, так ніби все це відбувалося в «какой-то незнакомой стране, в которой нет запрета говорить на украинском языке». З рецензії Х. Алчевської довідуємося, що у двох місцях зали на столах розміщувалися художні вироби гуцулів, серед яких можна було побачити надзвичайно красиві барвисті кептарі, тонкої роботи ножі та ін. Усі ці вироби захоплювали своєю оригінальністю [17].

Дебют гуцулів у Харкові, де вони постали як природжені артисти й оригінальні майстри художніх виробів, відбувся досить успішно і мав широкий резонанс. Після закінчення «Гуцульського вечора» вдячні глядачі підхопили Г. Хоткевича на руки...

Г. Хоткевич не втрачав надії показати «Гуцульський вечір» у Москві. Він продовжував працювати над концертною програмою і листувався з відомими в Москві людьми. Обнадіював лист з Москви від 17 липня 1914 року, що надійшов на ім'я Г. Хоткевича від керівника Першої студії Московського художнього театру Л. Сулержицького: «Общество "Алатр", в коем я тоже состою директором, уже открылось отличным вечером, — проявило жизнь и уже просит у меня гуцулов [...] Там есть и деньги, а главное — интересные люди, с которыми можно всё делать. Это дело будет сделано — я убежден». Л. Сулержицький також повідомляв, що Гуцульським театром «заинтересовались и Собинов, и Попелло-Давыдов (директор консерватории, т. е. хозяин помещения, где, я думаю, гуцулы должны играть), и Кусевицкий и пр.» [18]. З листа М. Попелло-Давидова від 10 лютого 1914 року довідуємося, що Л. Сулержицький мав намір поїхати разом із Г. Хоткевичем на Гуцульщину, щоб визначити на місці готовність Гуцульського театру до гастролей у Москві [19] і, очевидно, трохи відпочити в горах після хвороби.

Наприкінці березня 1914 року Г. Хоткевич виїхав разом з гуцулами в гастрольну подорож до

Москви. Гуцули виступили на відкритті нового приміщення Союзу діячів мистецтв «Алатр», директором якого, як уже зазначалося, був Л. Сулержицький. Дій Одинокий у газеті «Московский листок» зауважував, що з трьох вечорів, які відбулися в приміщенні «Алатр», найменш цікавим виявився перший вечір, а «объясняется это тем, что его посвятили знакомству с гуцулами, привезенными г. Хоткевичем с Карпатских гор. Игра гуцулов на бандуре, скрипке и свирели оказалась примитивом, имеющим лишь этнографический интерес. Их кустарные изделия не привлекают к себе внимания. Явный неуспех гуцулов наложил на всех печать неприятного смущения» [20]. Тобто рецензенту не сподобалися не лише виступи артистів, але й художні вироби, що свідчить про цілковиту упередженість. На щастя, рецензент Одинокий був одинокий у своїй нищівній критиці виступу гуцулів. Він навіть зарахував до гуцулів Г. Хоткевича, адже лише він міг грати на бандурі. Однак відомо, що Г. Хоткевич чудово грав на бандурі і навіть видав у 1909 році перший підручник гри на цьому музичному інструменті. Проте не виключено, що Одинокий сплутав бандуру з цимбалами, оскільки більше ніхто з рецензентів не згадує про гру на бандурі. Водночас, незважаючи на захоплені відгуки у пресі на виступи гуцулів, не варто і перебільшувати їх виконавський рівень. Адже сам Г. Хоткевич зазначав: «Грошей у Москві я не знайшов, так само, як і у Харкові, але як гуцул, із своєю фантазією розставатися не хотів. Думав — коли оці гуцули, зовсім не мають жадних талантів, Мінайлюк зроду не грав на флоєрі та й мав зараз у руках не справжню, а метольову (зробили робітники на Паровознім); Ганнуся зроду не оповідала казок, а тим більше перед тисячною авдиторією. І так далі. Словом це була ставка на всеталановитість українську і то яке враження! А як я привезу справжніх спеців?» [21]. Це красномовне свідчення того, скільки зусиль довелося докласти письменникові, щоб підготувати гуцулів до виступів.

Газета «Русские ведомости» за 30 березня 1914 року повідомляла, що в цей самий день, о пів на другу годину дня, у залі Синодального училища відбудеться публічне засідання Етнографічного відділу і Музично-етнографічної комісії Імператорського товариства любителів природознавства, антропології і етнографії при Московському університеті, присвячене доповіді Г. Хоткевича про гуцулів (природа краю, побут гуцулів, їхня музична та поетична народна творчість). Для ілюстрації доповіді гуцули виконають зразки народних пісень, музики, казок. Також будуть представлені зразки художніх виробів горян [22].

Після успішного виступу гуцулів газета «Русские ведомости» за 1 квітня 1914 року помістила схвальну рецензію. Зокрема повідомлялося, що після виступу Г. Хоткевича «привезённые им двое гуцулов и молодая гуцулка демонстрировали разные отрасли гуцульского искусства. [...] Игра на дудке, скрипке и цымбалах познакомила публику со странной, не привычной нашему уху, музыкой, отличающейся обилием фиоритур и бледностью мелодического склада [...]». Відзначив рецензент також виступ Г. Гулейчук, яка «свободно и выразительно рассказала народную сказку и привела публику в восторг». Незважаючи на те що вона виконувала казку гуцульською говіркою, «за исключением некоторых слов, всё в рассказе гуцулки было понятно. Были также исполнены национальные танцы» [23].

Газета «Голос Москвы» за 1 квітня 1914 року також відзначала цікаву доповідь Г. Хоткевича, оригінальні художні вироби та чудові виступи гуцулів. Так, відомий український композитор і музично-театральний критик Б. Підгорецький зауважив, що Г. Гулейчук виконала три весільні пісні, у яких «чувствуется глубокая тоска. [...] Кроме песен, Гулейчук с поразительной мимикой и богатством оттенков в интонации рассказала сказку о “ста женихах”». Далі повідомлялося, що «молодой гуцул [Д. Минайлюк. — *О. Ш.*] исполнил с сопровождением скрипки разбойническую песню опришок. [...] В этой песне обращало на себя внимание противопоставление больших и малых терций. Старый гуцул [П. Гондурак. — *О. Ш.*] сыграл на флойере [...] несколько галицийских и буковинских напевов». Але особливе зацікавлення викликало виконання на скрипці та цимбалах низки мелодій, «сплетавшихся между собой

самым причудливым образом, с оригинальными модуляциями и подголосками» [24].

Вибагливий московський глядач захоплено сприйняв виступи гуцулів. «Фурор — надзвичайний», — писав про ці виступи Г. Хоткевич. Гуцулами зацікавилися вчені, провідні діячі культури. На вулицях другої столиці імперії барвистий одяг гуцулів привертав увагу, їх фотографували, з ними спілкувалися. «Вся Москва збіглася дивитися на гуцулів, — згадує Г. Хоткевич. — Фотографували нас і спереду, і з боків, і ззаду» [25]. Ці виступи ще більше переконали письменника в необхідності організації в Москві гастролей Гуцульського театру.

«Одного разу під час гастролей концертної групи гуцулів в Москві, — згадував Д. Минайлюк, — Г. Хоткевич, що прийшов звідкілясь радісно збуджений, сказав Й. Гулейчуку: "Їдьте, Йосипе, в Красноїлля [...]. Привезете в Москву решту нашого театру. Ось гроші людям на дорогу". Г. Хоткевич пояснив гуцулам, що "московські товстосуми, які кохались у мистецтві, дали згоду субсидувати Гуцульський театр". Тож Й. Гулейчук повернувся з Москви на Гуцульщину» [26].

Зі спогадів Д. Минайлюка довідуємося, що під час гастролей у Москві гуцули проживали в готелі на Малій Луб'янці [27]. Слід зазначити, що більшість дослідників Гуцульського театру стверджують, нібито в Москві на прийомі, влаштованому видатним артистом імператорської сцени В. Давидовим, куди були запрошені гуцули, також були присутні К. Станіславський та В. Немирович-Данченко [28]. Однак, що стосується К. Станіславського, то як свідчить один з листів Г. Хоткевича до нього, під час перебування гуцулів у Москві вони особисто знайомими ще не були. Викликає також сумнів, що прийом улаштував артист імператорських театрів В. Давидов, який, як відомо, працював у Петербурзі. Очевидно, це був М. Попелло-Давидов, який очолював Московську консерваторію і, як засвідчує його листування з Г. Хоткевичем, виявляв інтерес щодо приїзду гуцулів у Москву.

Платоніда Хоткевич стверджує, що «артист Варламов взявся за справу влаштування концерту при царському дворі» [29]. Ідеться, очевидно, про артиста Петербурзької імператорської сцени К. Варламова (1848–1915), з яким Г. Хоткевич спілкувався, перебуваючи в Петербурзі. Так, у листі до Г. Хоткевича, датованому 15 грудня 1914 року, К. Варламов зазначає: «Теперь и говорить, и начинать ничего нельзя. Кроме войны, никто ничего не знает и знать не хочет. [...] Поговорите обо всем с Ракитиным: путем концерта он Вам поможет собрать эту сумму, но только не в данное время» [30]. Цей лист свідчить, що навіть у розпал війни Г. Хоткевич намагався організувати виступи гуцулів і знайти для цього відповідні кошти. У цей час Галичина була окупована російськими військами, імперська влада намагалася знищити національно-культурні організації, піддавала репресіям українських патріотів, а тому ознайомлення представників російської політичної та культурної еліти з традиційною культурою і мистецтвом галицьких гуцулів могло певним чином змінити їх ставлення в цілому до Галичини. Очевидно, саме цим переймався тоді Г. Хоткевич, однак невдовзі і його самого царський режим вислав у Воронезьку губернію, подалі від українських справ.

Фатального для світової історії дня — 28 червня 1914 року, коли в Сараєві було вбито наступника австрійського престолу архікнязя Франца Фердинанда, — Й. Гулейчук, зібравши сімох осіб, серед яких були актори Гуцульського театру та майстри гуцульських художніх промислів, вирушив з ними в нелегку дорогу на Наддніпрянську Україну. За рахунок прибулих артистів Г. Хоткевич сподівався збільшити концертну групу, а майстрів відправити до Харкова для роботи в гуцульській майстерні. Кошти від проданих гуцульських виробів письменник хотів використати для подальшої організації концертів. Однак після переходу через кордон Й. Гулейчук «був заарештований як австрійський шпіон, бо се було в переддень об'явлення війни, — згадував Г. Хоткевич. — Він арештований, хлопці сидять в Чернівцях, його чекають, а я сиджу, проїдаю останнє з гуцулами в Одесі» [31]. Так і не дочекавшись Й. Гулейчука, гуцули повернулися з Чернівців додому.

Напередодні приїзду до Одеси гуцульських артистів газета «Одесский листок» за 10 липня

1914 року сповіщала: «Ожидавшиеся ещё на прошлой неделе в Одессе из Галиции гуцулы приехали к нам лишь вчера, причем в значительно меньшем числе (ожидалось 8–10, а прибыло четверо). Возможно, что сегодня или завтра приедут ещё несколько человек из гуцульской труппы» [32].

Після блискучих виступів гуцулів газети живо відгукнулися схвальними рецензіями. Газета «Одесский листок» за 12 липня 1914 року повідомляла, що «это не было в буквальном смысле эстрадное зрелище, а интересный этнографический вечер, посвящённый гуцулам, этим живописным и характерным горцам Галицийской Украины. Ещё у входа в зал театра пришлось познакомиться с гуцулами и их кустарными произведениями, образцы которых были разложены на столике». Що стосується виступів гуцулів, то, за словами рецензента, усе тут було «ярко, красиво и оригинально. Гуцульские танцы под аккомпанемент скрипки, вначале показавшиеся однообразными, под конец очень понравились. Галичанка-гуцулка Ганя Гулейчук рассказала красивую горную сказку “Сто синів рідних”. Особенно интересными явились “Спиваночки” и обрядовые песни: коляды гуцулов. Песни эти создали какое-то особое приятное настроение в зале». Відзначалося, що «гуцульская музыка, исполненная на скрипке и на цымбалах, способствовала этому создавшемуся в зале настроению. И. М. Хоткевич, оказавшийся также недурным скрипачем, аккомпанировал на скрипке во время выступления гуцулов и удостоился шумных аплодисментов». Тож у кінці своєї статті рецензент констатував: «Гуцулы имели успех. Вечер следует признать интересным, хорошим» [33].

Вдалий початок гастролей гуцульських артистів в Одесі в залі «Гармонії» та схвальні відгуки у пресі зацікавили вишукану одеську публіку. Наступний виступ гуцулів відбувся на Хаджибейському лимані. За повідомленнями преси, подальший показ «Гуцульського вечора» передбачався у Польському домі (16.07), у Пушкінській аудиторії (17.07), на Слободці-Романівці (19.07) й у Люстдорфі (20.07).

Гастролі гуцулів в Одесі відбувалися в умовах дедалі більшого загострення міжнародної ситуації. 19 липня 1914 року війну Росії оголосила Німеччина, а 24 липня — Австро-Угорщина. Початок світової війни змусив Г. Хоткевича припинити концертні виступи гуцулів і вирушити з ними до Харкова. З неабиякими труднощами вони спочатку добралися пароплавом до Миколаєва, а звідти поїздом до Харкова, де гуцулів як австрійських підданих оголосили військовополоненими.

Після початку війни гуцульська майстерня опинилася на межі повного розвалу. Особливо далася взнаки відсутність попиту на гуцульські вироби. Гуцулам, відірваним від своєї домівки і рідного краю, було важко адаптуватися в чужому для них місті, де вони жили впроголодь і не бачили тут для себе жодної перспективи. Напруження серед майстрів урешті досягло критичної точки, і, як повідомляв письменника завідувач майстернею Г. Стадник, «гуцулы бросили работать и 7-го пойдут до губернатора, чтобы он направил до консула. Решайте скорей как поступать» [34].

Лише знаючи всі перипетії, пов'язані з гуцульською майстернею, можна зрозуміти гіркі слова Г. Хоткевича: «…висмоктала з мене та майстерня всі сили і всю душу. Людям платити, матеріал пожирає силу грошей, вироби обходяться дуже дорого — і я чув, що котюся в якусь пропасть» [35]. Коли майстерня врешті припинила своє існування, Г. Хоткевич знайшов для Г. Гулейчук іншу роботу, дав їй притулок у своєму помешканні, де вона проживала деякий час. Д. Минайлюк пішов працювати на цегельний завод. Зі спогадів Д. Минайлюка довідуємося, що йому вдалося згодом улаштуватись у якійсь конторі рахівником. «Петро Гондурак погодився піти з російською армією в Карпати, де він мав бути провідником. […] Так він з цього походу і не повернувся. Тодор Криштофович влаштувався сторожем на якомусь німецькому заводі, ледве дотягнув до початку 1916 року і помер». Ганнуся Гулейчук та її сестра Марійка Криштофович «пішли в найми і повернулись додому аж після війни» [36].

Таким чином, Перша світова війна «поховала» ідею відродження Гуцульського театру і мрію Г. Хоткевича показати його світові. Складною і трагічною виявилася доля багатьох учасників цього колективу. Один поплатився за участь у Гуцульському повстанні, другий — січовий стрі-

лець — склав голову в рідних Карпатах, третій не повернувся з Першої світової війни, четвертий навіки лежатиме в сирій землі далекого Сибіру… Серед тих, хто був знищений комуністичним режимом, значаться, зокрема, імена Г. Хоткевича, Леся Курбаса, П. Шекерика-Доникова.

Важко переоцінити значення культурно-просвітницької місії гастрольної діяльності Гуцульського театру. Парадоксальним є те, що гуцульські актори, чимало з яких були малописьменними, несли в народ просвіту. Успішна гастрольна подорож до деяких міст Наддніпрянської України (Харків, Одеса) та до Москви, здійснена концертною групою Гуцульського театру, учасники якої виконували автентичні гуцульські танці, пісні, колядки, казки, грали на традиційних музичних інструментах, а також демонстрували глядачам екзотичні гуцульські страви та вишукані вироби декоративно-вжиткового мистецтва, що виготовлялися в організованій Г. Хоткевичем гуцульській майстерні, сприяла популяризації Гуцульщини та її самобутнього мистецтва, духовно-культурному єднанню розділених кордонами західних і східних українців.

Завдяки своїй народній сутності, інтенсивній гастрольній діяльності та жертовній праці Гуцульський театр став соборним народним театром, який сприяв духовному об'єднанню галицьких, буковинських і наддніпрянських українців, будив їхню національну свідомість, гідно репрезентував у світі Гуцульщину. Подальша доля учасників Гуцульського театру лише підтверджує думку про те, що вони були мужніми й одержимими не лише на культурному фронті, але й на фронтах Першої і Другої світових воєн.

[1] *Шлемко О.* Гуцульський театр під «опікою» шовіністичних режимів трьох імперій // Історія Гуцульщини / редкол.: М. Домашевський (гол.), Н. Библюк (заст. гол.) та ін. – Л.: Логос, 2001. – Т. 6. – С. 144–157; *Шлемко О.* Гастрольна діяльність Гуцульського театру Гната Хоткевича // ЗНТШ. – Л., 2003. – Т. CCXLV. – С. 174–218; *Шлемко О.* Гуцульський театр Гната Хоткевича як мистецький та етносоціокультурний феномен: дис. … канд. мистецтвознав. – К., 2004. – 249 с.; *Шлемко О.* Поетика драматичних творів Гната Хоткевича на гуцульську тематику та їх сценічне втілення // ЗНТШ. – Л., 2007. – Т. CCLIV. – С. 170–224.

[2] Спогади сучасників – аматорів Гуцульського театру [М. Сінітовича, І. Ілійчука, Д. Минайлюка, І. Стусяка, Т. Ясельської-Мельничук] / записано і впорядковано Платонідою Хоткевич у липні-серпні 1985 р. // Державний музей театрального, музичного та кіномистецтва України (далі – ДМТМК України), від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6082.

[3] *Арсенич П.* Гуцульщина у творчості Гната Хоткевича. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С. 27.

[4] Там само. – С. 29.

[5] Лист О. Ремеза до Г. Хоткевича від 13 квітня (ст. ст.) 1913 р. // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6721.

[6] Лист О. Ремеза до Г. Хоткевича (без дати) // Там само. – Спр. 6712.

[7] Лист Леся Курбаса до Г. Хоткевича від 12 квітня 1912 р. // Там само. – Спр. 6718.

[8] Лист Л. Сулержицького до Г. Хоткевича від 21 грудня 1912 р. // Там само. – Спр. 6677.

[9] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // Там само. – Спр. 6081, арк. 99.

[10] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // *Хоткевич Г.* Твори: у 2 т. / упоряд., вступ. ст. та прим. Ф. Погребенника. – К.: Дніпро, 1966. – Т. 2. – С. 570.

[11] Лист Г. Хоткевича до М. Заньковецької // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. М. Заньковецької, спр. 6491.

[12] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // *Хоткевич Г.* Твори: у 2 т. – Т. 2. – С. 570.

[13] Лист Г. Хоткевича до Г. Гулейчук // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6651.

[14] Лист Й. Гулейчука до Г. Хоткевича // Там само. – Спр. 6687.

[15] Програма гуцульського вечора // Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІАУЛ), ф. 688, оп. 1, спр. 336, арк. 24, 25.

[16] *Сумцов М.* На гуцульском вечере // Южный край. – 1914. – 19 марта.

[17] *Алчевська Х.* На гуцульском вечере // Там само.

[18] Лист Л. Сулержицького до Г. Хоткевича // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6677.

[19] Лист М. Попелло-Давидова до Г. Хоткевича від 10 лютого 1914 р. // Там само. – Спр. 6695.

[20] *Дий Одинокий.* В мире искусства. Союз «Алатр» // Московский листок. – 1914. – № 75.

[21] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6081, арк. 106.

[22] Русские ведомости. – 1914. – 30 марта. – № 74.

[23] Гуцулы // Русские ведомости. – 1914. – 1 апреля. – № 75.

[24] *Подгорецкий Б.* Гуцулы в Москве // Голос Москвы. – 1914. – 1 апреля. – № 75.

[25] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6081, арк. 106.

[26] *Минайлюк Д.* Поруч з Гнатом Хоткевичем // Радянська Гуцульщина. – 1965. – 23 березня.

[27] Спогади Д. Минайлюка // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6082.

[28] *Арсенич П.* Гуцульський театр Гната Хоткевича. – Коломия: Світ, 1993. – С. 17; *Стеф'юк В.* Керманич Гуцульського театру. – Косів: Писаний камінь, 2000. – С. 172.

[29] *Хоткевич П.* З історії Галицького театру (Гуцульський театр р. 1911–1914) // Наші дні. – 1943. – № 11.

[30] Лист К. Варламова до Г. Хоткевича від 15 грудня [1914 р.] // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6727.

[31] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // *Хоткевич Г.* Твори: у 2 т. – Т. 2. – С. 571.

[32] Гуцулы в Одессе // Одесский листок. – 1914. – 10 июля.

[33] *И[саев] Б.* Гуцульский вечер // Одесский листок. – 1914. – 12 июля.

[34] Лист Г. Стадника до Г. Хоткевича від 4 липня 1914 р. // ЦДІАУЛ, ф. 608, оп. 1, спр. 317, арк. 86.

[35] *Хоткевич Г.* [Театр гуцульський] // ДМТМК України, від. рукоп. фондів, арх. Г. Хоткевича, спр. 6081, арк. 102.

[36] *Минайлюк Д.* Поруч з Гнатом Хоткевичем // *Стеф'юк В.* Керманич Гуцульського театру. – С. 172.

# ЦЕРКОВНІ СТАРОЖИТНОСТІ В КОЛЕКЦІЇ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЄПАРХІАЛЬНОГО ДАВНЬОСХОВИЩА

**Катерина Литвин**

**УДК 069.02:247(477.51)“18/19”**

Автор висвітлює умови заснування давньосховищ в Україні, прослідковує історію формування колекції культових предметів Чернігівського єпархіального давньосховища, здійснює опис його церковних старожитностей, які збереглись і ввійшли в колекцію Чернігівського історичного музею ім. В. В. Тарновського, та опис давно зниклого церковного начиння.

**Ключові слова:** Чернігівська єпархія, музей, єпархіальне давньосховище, церковні старожитності.

The author explores history of the antiquities storages in Ukraine, highlights development of the Chernihiv Eparchial Antiquities Storage's collection of objects of religious worship, and inventories the church antiquities of the Chernihiv Storage of Relics that were preserved and became a part of the collection of the Tarnovskyi Chernihiv Historical Museum. The church implements that disappeared long time ago are also analyzed.

**Keywords:** Chernihiv Eparchy, museum, eparchial relics storage, church antiquities.

Сьогодні проблема церковної історії та культури є однією з пріоритетних тем регіональних досліджень. Адже в лоні церкви зароджувалися й розвивалися музика, архітектура, релігійне образотворче мистецтво. Духовенство замовляло, фінансувало та зберігало шедеври іконопису, розпису, оздоблення культових приміщень і старовинного начиння.

Систематичне вивчення церковних старожитностей Чернігівщини розпочав видатний архіпастир Чернігівської єпархії (1859–1866) Філарет Гумілевський (Конобеївський) (1802–1866). Упорядковане ним дослідження «Историко-статистические описания Черниговской епархии» є невичерпним джерелом цінних відомостей про минуле цього краю [1]. За радянської влади вивчення життєвого та творчого доробку архієпископа було перервано. Лише на початку 1990-х років науковці розпочали досліджувати та вивчати спадщину Філарета Гумілевського. Однією з перших публікацій, присвячених Філарету та його внеску в розвиток історичного краєзнавства України, була стаття історика О. Коваленка [2]. Згодом історик О. Тарасенко [3] та протоієрей

Артемій Сластьон [4] присвятили вченому-владиці свої дисертаційні дослідження.

З-поміж дослідників минувшини Чернігівщини варто назвати краєзнавця, археолога, музеєзнавця П. Добровольського (1871–1910). Починаючи з 1898 року, на сторінках «Черниговских епархиальных известий» за його підписом з'являлися публікації церковно-історичного змісту. Він дослідив розписи Спаського собору та Єлецького монастиря в Чернігові, залишки Юріївської божниці в Острі та інші пам'ятки [5].

Вивчав і складав опис церковного начиння Чернігівської єпархії завідувач місцевого давньосховища В. Дроздов [6]. Свою увагу дослідник зосередив на пам'ятках українського золотарства XVII–XVIII ст., питаннях збереження церковних старожитностей. Так, на сторінках тогочасного єпархіального часопису було опубліковано його статтю «Учреждение Черниговского епархиального древлехранилища» про історію заснування Чернігівського єпархіального давньосховища [7]. У 20-х роках XX ст. вийшов друком науковий збірник, присвячений Чернігову та Північному Лівобережжю, на сторінках якого було вміщено розвідки про давні церкви та літургійне срібло [8].

Лише за часів незалежності в Україні було розпочато систематичні дослідження цієї проблематики. Питання церковної історії, охорони пам'яток архітектури та мистецтва Чернігівщини спеціально вивчав історик, краєзнавець Г. Курас. Він, зокрема, опрацював і ввів до наукового обігу масив маловідомих архівних джерел з історії створення Чернігівської архівної комісії, дослідив біографії її діячів [9]. Ця проблематика стала основою його дисертації «Чернігівська архівна комісія та її внесок у вивчення історії України» (1992).

До теми функціонування православних музеїв долучилася історик Я. Хіміч. Вона реконструювала умови заснування єпархіальних музеїв, проаналізувала принципи формування, структурування, шляхи поповнення колекцій Кам'янець-Подільського, Полтавського та Чернігівського єпархіальних сховищ церковних старожитностей [10]. На початку 90-х років XX ст. свої дослідження розпочала історик-краєзнавець О. Гейда. Її розвідки були присвячені історії виникнення церковно-історичного краєзнавства, характеристиці його основних центрів наприкінці XIX — на початку XX ст. [11], пам'яткам церковної архітектури краю та умовам їх збереження [12]. Питання історії формування колекції культових предметів Чернігівського історичного музею ім. В. В. Тарновського досліджувала І. Синельник [13]. Окремий інтерес науковців і музейних працівників становило вивчення церковного начиння (В. Зайченко [14], Г. Арендар [15], І. Свєтачова [16] та ін.).

Отже, у центрі уваги дослідників перебувають проблеми заснування сховищ церковних старожитностей переважно в контексті загальної церковної історії. Значний інтерес викликає також вивчення окремих груп культових предметів. Ми маємо на меті звернутися до маловідомих аспектів опису зразків церковної старовини.

Важливою подією для Чернігівщини стало заснування архівної комісії (1896), на основі якої згодом створено історичний музей. Завданнями комісії були зібрання, опис і збереження архівних документів, етнографічних і статистичних матеріалів, відомостей про місцеві старожитності та пам'ятки минувшини. Власне ідея заснування музею такого типу виникла ще в чернігівського архієпископа Філарета Гумілевського, відомого вченого-історика та богослова. Він народився й виріс у російській глушині, здобув вищу освіту в Московській духовній академії, де після закінчення навчання отримав перший викладацький досвід і прийняв чернецтво з ім'ям Філарет (у святому хрещенні його звали Дмитром) [17]. Протягом 1835–1841 років Філарет Гумілевський обіймав посаду ректора Московської духовної академії. У 1841 році був висвячений на єпископа Ризького, а від 1848 року й аж до смерті був пов'язаний з Україною [18].

Призначений у 1859 році на чернігівську архієрейську кафедру, Філарет захопився вивченням місцевої старовини. Результати краєзнавчих досліджень він викладав на сторінках неофіційної частини часопису «Черниговские епархиальные известия» [19], який заснував у 1861 році. Єпархіальний журнал складався з двох частин: крім щотижневої офіційної, була й неофіційна, яка вихо-

дила раз на два тижні під назвою «Прибавление к Черниговским епархиальным известиям». Вона містила відомості про церковні старожитності краю, описи стародавніх ікон, культових речей, а також побуту та звичаїв місцевих жителей.

У 1907 році Чернігівське єпархіальне давньосховище очолив відомий дослідник церковної старовини та історії Чернігівщини Володимир Дроздов (1879–?). Він народився в місті Петровськ (нині – Саратовська обл., РФ) у родині протоієрея, а після закінчення Казанської духовної академії отримав ступінь кандидата богослов'я. Про сферу його інтересів свідчить активна діяльність В. Дроздова протягом 1906–1908 років у роботі Чернігівського попереднього комітету, зокрема участь в організації XIV Всеросійського археологічного з'їзду [20]. Він цікавився питаннями історії українського золотарства XVII–XVIII ст., детально вивчав Царські врата чернігівської Єкатерининської церкви. Аналізуючи наукову діяльність Філарета Гумілевського, В. Дроздов звертає увагу на заклик владики не лише вивчати та описувати пам'ятки старовини, а й сприяти їхньому збереженню: «Как мало ценятся и как быстро гибнут памятники старины, – наконец значение самих памятников, как вещественных доказательств» [21]. «Сподівався владика, – пише В. Дроздов, спираючись на дослідження П. М. Добровольського [22], – на заснування хоча б на п'ять губерній по одному товариству, які б "поставили своей задачей приводить в известность местные исторические памятники и, по мере сил, заботиться об их обнародовании, то нет сомнения, что в четверть столетия запас наших исторических знаний удесятился бы в сравнении с настоящим. [...] Руководясь этой мыслью, считаю своим долгом сделать попытку к образованию такого общества для Черниговской губернии"» [23].

У серпні 1866 року, під час поширення в Чернігівщині епідемії холери, архіпастир поїхав у Конотоп, де, заразившись, помер 9 серпня. Його було поховано під Троїцьким собором у Чернігові. Передчасна смерть завадила створенню музею церковної старовини.

Задуми вченого-владики почали реалізовуватися із заснуванням Чернігівської архівної комісії. У її роботі брали активну участь церковні історики-краєзнавці П. Добровольський, М. Доброгаєв та клірики Чернігівської єпархії, котрі досліджували рідний край, зокрема священик кафедрального собору (на той час – Спасо-Преображенського) О. Єфимов, священик Георгієвської церкви с. Рудка Чернігівського повіту К. Карпинський та ін.

Спільними зусиллями членів комісії та українського письменника й громадського діяча М. Коцюбинського було складено програму збору відомостей археологічного, історичного та етнографічного характеру в Чернігівській епархії. Однак наслідки Першої світової війни негативно позначилися на діяльності Чернігівської архівної комісії – у 1919 році вона припинила свою роботу.

Поштовхом до вивчення культурних надбань Чернігівщини послужили й започатковані в 1869 році археологічні з'їзди. Відомо, що за дорученням XI археологічного з'їзду, який відбувся в Києві (1899), член Чернігівської археологічної комісії П. Уварова оглянула сільський храм, побудований на Чернігівщині О. Розумовським, з метою вжиття заходів для його збереження та реставрації. Під час ознайомлення з історичною пам'яткою графиня була глибоко вражена недбалим ставленням причту до старовини. Священнослужителі, не розуміючи історичної та художньої цінності культових речей, продавали або викидали старовинні предмети церковного вжитку [24]. Свої претензії П. Уварова висловила єпископу чернігівському та ніжинському Антонію Соколову [25]. Тоді преосвященний Антоній постановив: «в предотвращение на будущее время случаев уничтожения и утраты старинных церковных вещей учредить в Черниговской епархии "Епархиальное Древлехранилище"... с тем, чтобы в нем были собираемы и хранимы старинные церковные вещи... в виду сего привести в известность, в каких именно церквях и монастырях епархии и какие именно имеются старинные вещи» [26].

Варто зауважити, що в Україні вже було накопичено певний досвід створення церковних музеїв при духовних академіях, церковно-археологічних товариствах і давньосховищах — місцях зберігання культових предметів. На той час функціонував Київський церковно-археологічний музей при Київській духовній академії (відкритий у 1872 р.), який мав відділи рукописів, богослужбового начиння, історичних реліквій тощо [27]. У 1887 році на кошти Свято-Володимирського братства було засновано Свято-Володимирське давньосховище [28], започатковано музей церковних старожитностей у Кам'янці-Подільському при Казанському кафедральному соборі (1890) [29].

Відомо, що консисторія Чернігівської єпархії розіслала циркуляр владики з метою до 22 липня 1900 року отримати відомості з понад 90 церков і монастирів з переліками й описами культових речей, цінних як пам'ятки історії та мистецтва, що потребують спеціального збереження [30]. Організацію Чернігівського музею церковних старожитностей стимулювала підготовка до чергових археологічних з'їздів — XIII в Катеринославі (1905) та XIV в Чернігові (1908). У рамках останнього проводилося святкування 1000-ліття від першого повідомлення про місто в давньоруському літопису. Тому організатори спрямували проблематику з'їзду на вивчення церковних пам'яток Чернігівщини та частково Полтавщини. Дослідникам було запропоновано зібрати перекази про Спаський собор у Чернігові, описати стародавні церкви міста, вивчити дерев'яні церкви Чернігівської губернії, залишки стародавньої церкви із фресками в Острі, виявити народні елементи в пам'ятках місцевого церковного живопису, розглянути питання впливу італійського живопису на релігійне малярство України, проаналізувати поширення стилю рококо в національному церковному зодчестві та відображення українського побуту в релігійному живопису [31].

Напередодні XIV археологічного з'їзду готувалася виставка, що презентувала старожитності Лівобережної України [32], зокрема культові предмети. Відомо, що в травні 1906 року представники духовної консисторії звернулися до ректора Чернігівської духовної семінарії — протоієрея Якова Яковича Галахова — з проханням призначити з педагогічного складу семінарії відповідального за створення Чернігівського єпархіального сховища старожитностей, і він поклав цей обов'язок на викладача словесності та історії російської літератури В. Дроздова [33].

Реалізацію свого завдання В. Дроздов розпочав підготовкою статуту, який складався із семи розділів [34]. У ньому було визначено мету заснування музею такого типу («собирание в одном месте церковно-исторических памятников, … возможность их научного исследования» [35]), запропоновано схему поділу пам'яток на речові та писемні, подано перелік умов їхнього зберігання («все поступающие предметы помещаются и хранятся в особо устроенных витринах, шкафах, рамах за стеклом» [36]). Також запропоновано склад працівників сховища старовини: правлячий архієрей та його вікарний єпископ, а також члени, які у свою чергу поділялися на дійсних і почесних. До останніх належали «лица, оказавшие особые услуги своими пожертвованиями, трудами на пользу древлехранению, или внесением не менее 50 руб. единовременно» [37], а дійсними членами вважалися «лица, сделавшие ценные пожертвования или уплатившие в год не менее одного рубля. […] Ежегодный взнос может быть заменен единовременным в количестве не мение 25 руб.» [38]. Окремо було розроблено питання музейних коштів і схему управління єпархіальним сховищем старожитностей. Устав затвердили єпископ Антоній і чернігівський губернатор М. Родіонов на єпархіальному з'їзді духовенства [39]. Офіційна дата заснування Чернігівського єпархіального давньосховища — 14 жовтня 1906 року.

Духовна консисторія передала В. Дроздову одержані із церков і монастирів списки мистецьких та історичних пам'яток. Очевидно, ці відомості були неповними, адже «некоторым понималось, что сведениями требуется именно ценные — золотыя и серебряныя вещи, а так как таких вещей отдавать никакого разчета не было, то и писалось, что ценных вещей при церкви не имеется» [40]. Таким чином, пошукова експедиція стала єдиним шляхом до створення колекції

Чернігівського єпархіального давньосховища. Улітку 1907 року В. Дроздов разом зі священиком К. Карпинським, членом Чернігівської архівної комісії, здійснив подорож губернією з метою безпосереднього ознайомлення з пам'ятками, які Церковно-археологічна комісія [41] внесла до списку «желательных к помещению в древлехранилище» [42]. Серед них були ікони із золотним тлом візантійського зразка, південноросійського письма, притаманного XVI–XVIII ст. Зокрема, ішлося про такі ікони, як «Бог-Отець у папській тіарі», витвори місцевих художників «Адам у раю в "брилі"», а також вирізані на дереві «Нерукотворний Спас», «Знамення Божої Матері». Поміж пам'яток були й статуетки, розмальовані натуральними барвами, підсвічники з глухою різьбою і написами — ручними та цеховими. Цікавили членів церковно-археологічної комісії також предмети церковного начиння: плащаниці з малоросійськими написами тропарів, церковнослов'янськими віршами; дарохранильниці із хрестом, мальованим чи рельєфним образом Христа, хрестом у виноградних лозах; натільні хрестики; маленькі іконки з чорного дерева; дискоси і звіздиці незвичайної форми з литими бюстиками та голівками, часто нецерковного зображення; шлюбні вінці, зокрема особливий інтерес становили лубочні, розмальовані, з написами і без них, залізні, паперові (картонні) [43].

Загалом планувалося здійснити дві пошукові експедиції. На відрядження було видано 120 крб з єпархіальних коштів [44]. Перша експедиція, яка здійснювалася з 12 липня по 23 серпня 1907 року, ставила на меті ознайомлення із церквами та монастирями в містах, найменш досліджених археологами. Вона охопила такі населені пункти північних повітів: Городня, Лемешівка, Климове, Новозибків, Клинці, Сураж, Душатин, Ляличі, Мглин, Почеп, Красний Ріг, Погар, Стародуб, Новгород-Сіверський, Короп, Сосниця, Березне.

Як згадує В. Дроздов, уже на початку експедиційної роботи дослідники були розчаровані недбалим ставленням до церковної старовини. Досить часто доводилося чути: «там "старые" иконы "попалили", или сторож самовольно на дрова изрубил, там "старыя" ризы сожгли, и серебра "богато" добыли, там отвезли несколько возов "шмаття" на берег, попалили и пепел на воду пустили» [45]. Однак у багатьох місцях дослідникам траплялися зразки старовинного шиття оксамиту й атласу простим і крученим сріблом, з різноманітними малюнками вибійки та парчі, «богатый набор малороссийскаго литургическаго шитья на подризниках» [46].

Під час другої експедиції, яка тривала з 26 серпня по 1 вересня того ж року, науковці мали на меті ознайомитись із церковними пам'ятками таких населених пунктів: Жукотка, Кархівка, Пакуль, Ковпит, Слабин, Любеч. Протягом двох експедицій дослідники подолали 1093 версти, обстежити 7 монастирів і 150 церков, унаслідок чого зібрали 500 предметів старовини [47]. Як засвідчує каталог, представлений на XIV археологічному з'їзді, поміж найцікавіших знахідок можна відзначити рукописне Євангеліє 1623 року, портрет Феодосія Углицького, датований початком XVIII ст., два шлюбні вінці XVI ст., дерев'яну дарохранильницю, два різьблені хрести з кипарису, три бронзові енколпіони давньоруського періоду, чотирнадцять ікон XVII ст., виконаних у живописній манері, характерній для України барокової епохи, та антимінс, підписаний митрополитом Петром Могилою [48]. Саме ці експонати ввійшли до колекції давньосховища та були представлені на виставці. Було також виставлено 68 книг різних друкарень: Євангеліє XVII–XVIII ст. у срібних оправах, Анфологіон Новгород-Сіверського монастиря 1678 року, твори Лазаря Барановича («Меч духовний» 1666 р., «Труби на дни нарочития» 1674 р.), Іоаникія Галятовського («Ключ разуменія» 1665 р., «Небо новое» 1665 р.), «Граматика слов'янська» Мелетія Смотрицького 1648 року та ін. [49] Найбільшу частину експонатів Чернігівського єпархіального давньосховища (715 з 873) було віднесено до розділу церковних старожитностей. Це ікони, антимінси, плащаниці, хрести, дарохранильниці, дискоси, звіздиці, вінці; церковне вбрання — фелони, єпитрахилі, поручі, підризники; воздухи та покрівці.

Виставка мала значний успіх. У 1912 році музей одержав постійне приміщення — кімнату на

третьому поверсі новозбудованого Єпархіального будинку [50]. У 1915 році колекція єпархіального давньосховища поповнилася перевезеними церковними речами з Максаківського та Новгород-Сіверського монастирів [51]. Воєнний час уніс корективи в діяльність Чернігівського єпархіального давньосховища. У приміщенні Єпархіального будинку розташували госпіталь для поранених. Музейні експонати під час війни зберігалися в ящиках, де вони пролежали до 1921 року [52]. Тоді колекція давньосховища стала основою щойно організованого музею культів, який у свою чергу в 1925 році увійшов до складу Чернігівського державного музею.

Нині ми можемо послуговуватися трьома описами колекції церковних старожитностей Чернігівського єпархіального давньосховища. Перший, найповніший з них, було складено 1908 року П. Добровольським до XIV археологічного з'їзду в Чернігові у вигляді «Каталогу» [53]. Він уміщає описи пам'яток дев'яти відділів виставки, підготовленої до з'їзду. Зокрема, відділів старожитностей, виявлених шляхом археологічних розкопок, і звичайних знахідок, церковних старожитностей, медальйонів і нумізматики, стародруків, рукописів, історичного, етнографічного та картографічного відділів. У відділі церковних старожитностей було описано 24 антимінси, 21 плащаницю, 22 фелони та єпитрахилі, 60 пар поручів, 72 підризники, 127 стихарів, 41 воздух, 73 покрівці.

Другим джерелом є «Опис речових та писемних пам'яток», складений того ж року В. Дроздовим та О. Карпинським і надрукований у вигляді каталогу в спеціалізованому виданні давньосховища [54]. Тут було описано 262 експонати XVIII—XIX ст., розміщені в таких розділах: святі ікони (написані по дереву, барельєфні, підвісні, дукачі, Царські врата; окремо виділено старообрядницькі ікони); святі ікони та зображення, написані на полотні; портрети святителів та історичних осіб — митрополита Варлаама Ясинського, архієпископів Феодосія Углицького, Філарета Гумілевського; гравіювальні дошки, кліше з чернігівської друкарні, печатки чернігівських єпископів, архієпископа Філарета; закладні мідні дошки — з Вознесенської церкви в Чернігові, із церков Чернігівського повіту.

Нарешті, третій каталог В. Зайченко * «Гапти XVII—XIX століть» [55] було опубліковано в 1991 році. У ньому описано 281 пам'ятку гаптування, які збереглися та ввійшли до колекції церковних старожитностей Чернігівського історичного музею. Ця колекція була сформована з експонатів музею культів, зібрань архівної комісії, колекції Чернігівського єпархіального давньосховища, а також пам'яток невідомого походження. З колекції давньосховища В. Зайченко описала 7 фелонів, 5 єпитрахилей, 7 пар поручів, 16 покрівців, 15 воздухів і 1 плащаницю.

На підставі цих описів (каталогів) ми маємо унікальну можливість не лише реконструювати первісний склад колекції, а й здійснити її етнокультурологічний, мистецтвознавчий аналіз.

Церковне вбрання колекції Чернігівського єпархіального давньосховища репрезентують фелони кінця XVII — XVIII ст. Їх шили переважно з вишневого та зеленого оксамиту, золотисто-срібної, блакитної, коричневої чи зеленої квітчастої парчі та квітчастого шовку. Підкладки виготовляли полотняні [56], а їхній колір залежав від кольору фелона. Так, трапляються підкладки зеленого, синього, темно-сірого кольору. Є в колекції єпархіального сховища і фелон на шовковій кремовій підкладці, обшитий золотним мереживом.

Опліччя фелонів майстрині виділяли гаптованою орнаментальною смужкою із зеленого чи бордового оксамиту. На опліччі вигаптовували Деісусний чи Богородичний ряд. У колекції давньосховища був лише один фелон з вигаптуваним Богородичним рядом, але, на жаль, усі постаті, крім Богородиці Оранти, Варфоломія та Іакова, втрачено [57].

Деісусний ряд мав декілька варіантів: Ісус Христос на троні в оточенні двох янголів і десяти постатей предстоячих; Ісус Христос на троні в оточенні чотирьох янголів; десять постатей предстоячих і півфігури Богородиці, преподобних Ан-

* Каталог люб'язно надала авторці статті В. Зайченко, за що висловлюємо їй щиру подяку.

тонія та Феодосія; Ісус Христос на троні в оточенні двох янголів і десять постатей предстоячих. Зберігся в чернігівському музеї у відділі церковних старожитностей фелон, на опліччі якого був вигаптуваний тричастинний Деісусний ряд на хмарах: Ісус Христос на троні в оточенні двох янголів, Богородиці та Іоанна Предтечі (у центрі) та дві групи предстоячих із шести постатей (обабіч). Кожна з трьох частин Деісусного ряду обрамлена орнаментальними лініями з квітів і листя [58].

Залишився у спадок Чернігівському історичному музею ім. В. В. Тарновського і фелон з колекції давньосховища, на опліччі якого вигаптувано багатофігурну композицію «Успіння Богородиці», півпостаті преподобних Антонія і Феодосія та «Покрова Богородиці» [59].

У більшості випадків гаптування виконували золотними, срібними та шовковими нитками. Трапляється й гаптування різнокольоровими пряденими та блакитними шовковими нитками, намистинами та блискітками (вінці), склом «у прикріп». Риси облич, руки та ноги постатей вишивали шовком по саєту чи робили живописними. Довжина фелона становила від 130 см до 138 см.

На виставці, підготовленій до XIV археологічного з'їзду, було представлено опліччя фелона кінця XVII – XVIII ст., виготовлене російськими майстрами – з темно-лілового оксамиту на полотняній підкладці. На ньому вигаптувана композиція з рослинних шишкоподібних мотивів різного розміру, перевитих хвилястими гілками. Центр композиції виділено трьома великими мотивами. Гаптування виконано золотними та срібними нитками «у прикріп». Великі мотиви вишиті окремо та нашиті на тканину по високій «карті». Тло тканини зашито блискітками з білого металу [60].

Серед церковного вбрання в місцевому давньосховищі також представлено єпитрахилі другої половини XVII – першої половини XVIII ст. Як правило, єпитрахилі шили в комплекті з фелоном, поручами, поясом, набедреником та палицею. Набір виготовляли з тканини одного кольору. Підкладки, як і на фелонах, робили з полотна синього кольору [61], хоча в колекції чернігівського давньосховища була єпитрахиль на двох підкладках – кремовій шовковій та полотняній (під шовковою) [62].

Аналізуючи характеристики гаптованих композицій для єпитрахилей, приходимо до висновку, що існувало декілька їх варіантів. Перший – «Древо Єсеєве»: серед гілок з квітами та листям 24 півфігури, унизу – дві напівлежачі постаті, угорі – зображення Богоматері з Немовлям і двох херувимів. Відомий і такий варіант композиції: дві пари постатей («Благовіщення», преподобні Антоній і Феодосій), розділені широким рослинним орнаментом [63]. Інша гаптована композиція – не менш цікава: дві гнучкі гілки, переплітаючись, утворюють у центрі вертикальну лінію з медальйонів, у медальйонах і заглибленнях між ними вміщено 16 постатей святителів, фігури Богородиці з Немовлям, папи Климентія, Бога Саваофа та двох янголів. Унизу, починаючись на підніжжі Климентія, і далі на тканині вишито напис: «Леонтієм Уласенко року 1714 місяця листопада дня 5 ця єпитрахиль створилася». Обличчя та руки постатей живописні. Відомо, що ця пам'ятка надійшла з Домницького монастиря Різдва Богородиці [64].

Гаптування на єпитрахилях виконували «у прикріп» золотними та срібними нитками, пряденими з блакитними і зеленими шовковими.

Не менш важливим елементом священицького вбрання були поручі. У колекції єпархіального давньосховища їх нараховувалося 60 пар [65]. Їх виготовляли з блакитного шовку, на синій полотняній підкладці, з гаптованою композицією «Благовіщення»: на одній поручі – постать Богородиці за аналоєм, на другій – архангела Гавриїла. Обидві фігури стоять під арками, оточеними рослинними мотивами. Гаптування виконували золотними та срібними нитками «у прикріп». Руки вишивали шовком, риси обличчя – шовком по саєту. З такою самою гаптованою композицією, але на коричневому оксамиті, надійшов комплект поручей із с. Локнисте Менського району.

З містечка Короп до колекції місцевого сховища старожитностей потрапив комплект поручів із зеленого оксамиту на коричневій полотняній підкладці. На одній вигаптувано постать препо-

добного Антонія, на другій — преподобного Феодосія; фігури розміщено під уквітчаними арками.

Зберігся й донині в колекції Чернігівського історичного музею комплект поручів середини XVIII ст., який надійшов із с. Хоромне. Вони виготовлені із зеленого оксамиту на зеленій шовковій підкладці. На поручах зображено постать святителя Амвросія Медіоланського на хмарах, уміщена в медальйон, що оточений рослинним орнаментом. Обличчя та руки святого — живописні [66].

Підризники виготовляли з вовни, полотна, шовку чи репсу на полотняній підкладці. Цікавим було їхнє художнє оздоблення: від килимової вишивки вазонів із квітами чи зображень драконів до звичайної вишивки «у хрестик» [67].

Покрівці XVII — першої половини XVIII ст. — це літургійний набір, який використовували тільки для божественної літургії, виготовляли з вишневого, зеленого, темно-малинового оксамиту чи малинового, рожевого атласу. Траплялися покрівці із зеленуватої чи коричневої шовкової тканини [68]. Інколи українським майстриням вдавалося вміло комбінувати різні за кольором тканини. Наприклад, центральну частину покрівця робили зеленою, а кінці — з бежевого шовку на коричневій оксамитовій підкладці (до речі, підкладка у XVII ст. була необов'язковим елементом).

На центральній частині вигаптовували такі композиції: п'ятифігурну сцену «Введення в храм Богородиці» (на кінцях — дві постаті, півпостать і зображення Святого Духа); букет з чотирьох квіток, оточений обабіч рослинним орнаментом, де тло зашите срібними нитками; чашу з Немовлям Ісусом Христом, поставлену на престол, і двох янголів з рипідами (на кінцях — постаті архангелів під арками); чашу з Немовлям в оточенні трьох херувимів (на кінцях — поколінні постаті архангелів під арками). Центральну частину та кінці обшивали зеленою, бежевою, червоною, червонувато-коричневою або малиновою торочкою [69].

Гаптування виконували золотними та срібними нитками «у прикріп». Риси облич та руки постатей вишивали шовком по саєту чи прядеными з чорним і зеленим шовком нитками «у прикріп». Розміри покрівців у XVII — першій половині XVIII ст. становили від 30 см × 30 см до 39 см × 39 см.

У другій половині XVIII ст. були поширені покрівці з вишневого оксамиту чи палевого шовку, а кольорова гама підкладок обмежувалася блакитними відтінками. Робили їх із шовкової чи полотняної тканини. Ще одна, не менш цікава, особливість оздоблення покрівців того періоду: центральну частину та кінці виробу обшивали зеленою, світло-коричневою або триколірною торочкою [70].

Значний інтерес становить покрівець другої половини XVIII ст., який нині зберігається в місцевому історичному музеї, а був пожертвуваний давньосховищу Троїцькою церквою с. Халявин Чернігівського району [71]. У центрі композиції — медальйон з променями та монограмою Ісуса Христа, на кінцях — херувими. Обличчя та руки зображених постатей — живописні.

Привертає увагу також воздух XVII ст., який був пожертвуваний храму Різдва Пресвятої Богородиці Домницького монастиря Іваном Головчаївком за відпущення гріхів, що засвідчує відповідний вишитий напис: «Року божого 1696 [або 1693, остання літера нечітка. — *К. Л.*] місяця травня… я, раб божий Іван з дружиною своєю Анастасією із дітьми своїми Іваном, Марією і іншими вклав воздух цей за відпущення гріхів своїх». Воздух виготовлено із зеленого атласу на синій полотняній підкладці та обшито коричневою торочкою. У вигаптуваній композиції «Покладання до гробу» [72] простежуємо характерні риси стилю бароко: вираження неспокою, чуттєвості, віри в чудеса.

Гаптовану композицію з таким самим сюжетом містить воздух кінця XVII ст. з вишневого оксамиту на коричневій узорній шовковій підкладці, що надійшов до місцевого історичного музею з Михайлівської церкви м. Вороніж Глухівського повіту [73].

Як засвідчують описи, на воздухах вигаптовували такі композиції: «Преображення», «Богоматір Знамення», «Розп'яття». Найпоширенішим матеріалом для виготовлення воздухів слугував малиновий атлас чи оксамит, рідше — світло-

коричневий візерунковий шовк. Тканина та колір підкладки були обмеженими — сині бавовна чи шовк. Обшивали виріб зеленою або блакитною торочкою [74].

Для другої половини XVIII ст. притаманне виготовлення воздухів з бордового оксамиту на блакитній шовковій підкладці. Поширена в ті часи композиція — «Се агнець божий» з постаттю Іоанна Предтечі із чашею в лівій руці, де лежить Немовля Ісус Христос. Зображення вміщували в орнаментальний медальйон з краплеподібних мотивів. Винятком був воздух із зеленого (середина) та бордового (краї) оксамиту на двох підкладках — білій бавовняній і салатовій атласній. По краю обшитий золотно-срібною тасьмою та світло-коричневою торочкою. Вигаптувана срібними нитками по «карті» наскрізним швом композиція складається з трьох вертикально розташованих великих стилізованих рослинних мотивів, що утворюють деревоподібне зображення, уміщене в прямокутну рамку й обрамлене гірляндою з квіток і листя [75].

Найповніше особливості світосприйняття індивіда початку XVII ст. ілюструють українські плащаниці. Вони пройняті відчуттям трагічної суперечливості людини та світу, захопленням і великою печаллю. На жаль, у Чернігівському історичному музеї збереглася лише одна плащаниця з культового надбання церковного сховища старожитностей.

У першій половині XVIII ст. в Україні під час шиття плащаниць використовували переважно темно-синій оксамит на підкладці, яку зшивали зі шматків червоного полотна та блакитного шовку. Вигаптовували композицію із зображенням розпростертого тіла Ісуса Христа, оточеного написом «Благообразный Иосиф…», та з херувимом і головою орла в кутках. Гаптували срібними нитками «в прикріп» по підстеленню і «карті». Тіло Христа виконували живописно [76]. Вплив стилю бароко позначився і на декоративному оздобленні плащаниць. За основу брали малиновий атлас, тло майстрині зашивали срібними нитками, підкладки обшивали золотною торочкою. Відбулися зміни й у сюжетах зображень: замість звичних букетів з'явилися вишиті знаряддя страстей як символ страждань.

Отже, розвиток історичної науки наприкінці XIX ст., започаткування при єпархії архівної та церковно-археологічної комісій, подвижницькі зусилля духовенства та мирян, усвідомлення важливості збереження культурного та духовного надбання зумовили виникнення єпархіального музею церковних старожитностей. Колекція культових предметів Чернігівського єпархіального давньосховища представляє церковне мистецтво, що є надзвичайно цікавим об'єктом для етнографічних досліджень.

[1] *Филарет (Гумилевский).* Историко-статистические описания Черниговской епархии. – Чернигов, 1873–1874. – Кн. 1–7.

[2] *Коваленко О. Б.* Архієпископ Філарет (Гумілевський) і розвиток історичного краєзнавства на Україні // Релігійна традиція в духовному відродженні України: матеріали Всеукр. наук. конф. – Полтава, 1992. – С. 117, 118.

[3] *Тарасенко О. Ф.* Архієпископ Філарет (Гумілевський) та його внесок у розвиток церковно-історичних студій в Україні в середині XIX ст.: автореф. дис. … канд. іст. наук. – К., 2002.

[4] *Сластен Артемий, прот.* Жизнь и деятельность архиепископа Черниговского и Нежинского Филарета (Гумилевского) в историко-богословском осмыслении: дис. … канд. богословия. – К., 2004.

[5] Див.: *Черненко О., Ясновська Л.* Археологічні дослідження П. М. Добровольського на Чернігово-Сіверщині // Сіверянський літопис. – 1999. – № 5. – С. 34–40.

[6] *Дроздов В.* Датоване срібло XVII ст. у Чернігівському державному музеї // Чернігів і Північне Лівобережжя: огляди, розвідки, матеріали / за ред. М. Грушевського. – К., 1928. – С. 325–340.

[7] *Дроздов В.* Учреждение Черниговскаго Епархиального Древлехранилища // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 14. – Часть неоф. – С. 512–516.

[8] Чернігів і Північне Лівобережжя… – С. 235.

[9] Вклад Черниговской архивной комисии в изучение и охрану памятников архитектуры и искусства // Тезисы Черниговской областной научно-методической конференции, посвященной 20-летию Черниговского архитектурно-исторического заповедника. – Чернигов, 1987. – С. 26, 27; Деятельность Черниговской архивной комиссии (1896–1918)

по развитию исторического краеведения // Первая Всесоюзная научная конференция по историческому краеведению: тез. докл. и сообщ. – К., 1987. – С. 139, 140.

[10] *Хіміч Я.* З історії православних церковних музеїв (давньосховищ) в Україні // Вісн. книжк. палати. – 2004. – № 4. – С. 40–43.

[11] *Гейда О. С.* Розвиток церковно-історичного краєзнавства на Чернігівщині у другій половині XIX – на початку XX ст.: до постановки проблеми // Україна і Росія в панорамі століть. – Чернігів, 1998. – С. 187–195.

[12] *Гейда О. С.* Охорона і вивчення пам'яток церковної архітектури на Чернігівщині (II пол. XVII – I пол. XX ст.) // Сіверянський літопис. – 2004. – № 2–3. – С. 38–41.

[13] *Синельник І.* Колекція культових предметів у збірці Чернігівського історичного музею ім. В. В. Тарновського: з історії формування та вивчення // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. – К., 2006. – Чис. 13. – Ч. 2. – С. 178–188.

[14] *Зайченко В.* Гаптовані ікони XVIII–XIX ст. // Родовід. – 1999. – Чис. 17. – С. 41–47.

[15] *Арендар Г.* Гданське срібло у зібранні Чернігівського історичного музею // Скарбниця української культури: зб. наук. праць. – Чернігів, 2002. – Вип. 2 – С. 72–75.

[16] *Свєтачова І.* Колекція мідної культової пластики Чернігівського історичного музею ім. В. Тарновського // Скарбниця української культури: матеріали ювіл. наук. конф., присвяч. 100-річчю Чернігівського іст. музею ім. В. Тарновського. – Чернігів, 1996. – С. 37, 38.

[17] *Тарасенко О. Ф.* Перші філаретівські читання // Сіверянський літопис. – 2010. – № 1. – С. 138.

[18] *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України. – Х., 1993. – С. 175.

[19] Спочатку нариси Філарета (Гумілевського) друкувалися в журналі «Черниговские епархиальные известия» (1861–1872), потім «Историко-статистическое описание Черниговской епархии» було видано окремо в семи томах (1874).

[20] *Коваленко О., Ткаченко В.* Володимир Дроздов – історик, музейний працівник // Чернігівщина краєзнавча: календар 2005. – К., 2004. – С. 518.

[21] *Дроздов В.* Зазнач. праця. – С. 511.

[22] *Добровольский П. М.* К биографии Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского // Черниговские епархиальные известия. – 1907. – № 22. – С. 512.

[23] *Дроздов В.* Зазнач. праця. – С. 513.

[24] *Дроздов В.* Учреждение Черниговскаго Епархиального Древлехранилища // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 15. – Часть неоф. – С. 578.

[25] Там само. – С. 581.

[26] Там само. – С. 582.

[27] Див.: *Хіміч Я.* Мистецькі скарби Церковно-Археологічного музею при Київській Духовній Академії (1872–1923) // Вісн. Держ. акад. керів. кадрів культури і мистецтв. – 2006. – № 2. – С. 75–79.

[28] Див.: *Мандзюк Ф. Г.* Володимир-Волинський Свято-Успенський собор: історичний нарис. – Луцьк; К., 2001. – С. 80.

[29] Див.: *Кошель О.* Між церквою і наукою: історичний нарис діяльності Подільського церковного історико-археологічного товариства (1865–1920). – К.; Кам'янець-Подільський, 1998. – С. 52.

[30] *Дроздов В.* Учреждение Черниговскаго Епархиального Древлехранилища // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 15. – Часть неоф. – С. 581.

[31] *Горностаїв В. В.* Программа исследований в области религиозного и гражданского искусств для XIV Археологического съезда в Чернигове // Древности. Труды Императорского Московского Археологического общества. – М., 1900. – Вып. 1. – С. 32–38.

[32] *Белецкий А.* Отдел церковных древностей на XIV-м археологическом съезде в Чернигове. – Чернигов, 1909. – С. 4.

[33] *Гейда О. С.* Розвиток церковно-історичного краєзнавства на Чернігівщині у другій половині XIX – на початку XX ст.: до постановки проблеми // Україна і Росія в панорамі століть. – Чернігів, 1998. – С. 191.

[34] Див.: Устав Черниговского епархиального древлехранилища. – Чернигов, 1907. – С. 12.

[35] Там само. – С. 2.

[36] Там само. – С. 8.

[37] Там само. – С. 10.

[38] Там само. – С. 11.

[39] *Дроздов В.* Учреждение Черниговскаго Епархиального Древлехранилища // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 15. – Часть неоф. – С. 580.

[40] Там само. – С. 596.

[41] Див.: Журнал церковно-археологической комиссии при Черниговском епархиальном древлехранилище № 1 // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 7. – Часть оф. – С. 225–230; Чернігівщина краєзнавча: календар 2005. – К., 2004. – С. 206–208.

[42] Церковно-археологическая комиссия при Черниговском епархиальном древлехранении // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 7. – Часть оф. – С. 238.

[43] Там само. – С. 240–244.

[44] *Дроздов В.* Учреждение Черниговскаго Епархиального Древлехранилища // Черниговские

ские епархиальные известия. – 1908. – № 15. – Часть неоф. – С. 588.

[45] Там само. – С. 591.

[46] Там само. – С. 595.

[47] Там само. – С. 588, 589.

[48] Див.: Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – Чернигов, 1908. – С. 25–46.

[49] Труды XIV Археологического съезда в Чернигове. – М., 1911. – Т. 3. – С. 52.

[50] *Руденок В.* Чернігів – подорож 100 років назад. – Чернігів, 1998. – С. 35.

[51] *Ісаєнко О., Мудрицька В.* Історія Чернігівського єпархіального давньосховища // Родовід. – 1996. – № 14. – С. 64.

[52] Там само.

[53] Див.: Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 268.

[54] Описание вещественных и письменных памятников Черниговского епархиального древлехранилища // Сборник Черниговского епархиального древлехранилища. – Чернигов, 1908. – Вып. 1. – С. 1–50.

[55] Див.: *Зайченко В. В.* Гапти XVII–XIX століть у збірці Чернігівського історичного музею. – Чернігів, 1991.

[56] Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 67–69.

[57] Там само. – С. 6.

[58] *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 5.

[59] Там само. – С. 6.

[60] Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 85.

[61] Там само. – С. 70–72.

[62] Черниговский соединенный музей городской и ученой комиссии в память 1000-летия литописного существования г. Чернигова. Каталог музея. – Чернигов, 1915. – № 2906.

[63] Див.: *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 6–8; Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 70–72.

[64] *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 8.

[65] Див.: Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 72–75.

[66] Див.: *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 8–10.

[67] Див.: Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – Чернигов, 1908. – С. 76–81.

[68] Там само. – С. 86–92.

[69] *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 12.

[70] Там само. – С. 17.

[71] Там само. – С. 18.

[72] Див.: Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 82–86.

[73] *Зайченко В. В.* Зазнач. праця. – С. 22.

[74] Там само. – С. 23.

[75] Див.: Описание вещественных и письменных памятников Черниговского епархиального древлехранилища // Черниговские епархиальные известия. – 1908. – № 14. – С. 518–526; Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 36–40.

[76] Каталог выставки XIV Археологического съезда в Чернигове. – С. 36–40.

# СУЧАСНИЙ СТАН ГОНЧАРСТВА ГУЦУЛЬЩИНИ ТА ПОКУТТЯ
## (за матеріалами керамологічної експедиції Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України та Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному)

**Людмила Метка**

6–17 червня 2007 року співробітниками Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному та науковцями Інституту керамології було проведено керамологічну експедицію до таких гончарних осередків Івано-Франківської області: Косів, Коломия, Кути, Пистинь.

Результатами експедиції є фотоматеріали, аудіо та відеозаписи інтерв'ю з представниками місцевих органів влади, керівниками обласних і регіональних організацій Національної спілки художників України та Національної спілки майстрів народного мистецтва України, керівниками й працівниками музейних установ

Гуцульщини і Покуття, керівниками виробничих об'єднань, комбінатів, де відбувається чи відбувалося виготовлення виробів із глини, керівниками навчальних закладів мистецького спрямування, студентами Косівського державного інституту прикладного та декоративного мистецтва, жителями обстежуваних міст та сіл, художниками-керамістами й гончарями, приватними колекціонерами кераміки, продавцями художніх салонів, мистецьких крамниць, де продаються глиняні вироби, про побутування гончарства в досліджуваних осередках та сучасний стан гончарства Гуцульщини й Покуття. Зафіксовані матеріали послужать для підготовки до проведення Всеукраїнської керамологічної науково-практичної конференції «Гончарство Гуцульщини та Покуття: ідеологічні міфи й історичні реалії» (Опішне, 2010). Спогади місцевих жителів та аудіо-, фото- й відеоматеріали можуть бути використані в роботі над монографіями, науковими статтями, альбомами про розвиток гончарства на Гуцульщині й Покутті.

Переважна більшість опитаних у ході керамологічної експедиції косівських гончарів, малювальниць, художників-керамістів має спеціальну мистецьку освіту — навчалися в Косівському державному інституті декоративного та прикладного мистецтва ім. Володимира Касіяна на відділі художньої кераміки (Оксана Бейсюк, Валентина Джуранюк, Ірина Серьогіна, Юрій Стрипко, Михайло Трушик, Уляна Шкром'юк, Людмила Якібчук). Роман Якібчук, Уляна Тим'як-Якібчук та Христина Троць-Якібчук також навчалися в цьому закладі, але на інших художніх відділах, проте нині займаються виготовленням виробів із глини.

Більшість художників-керамістів та малювальниць працювали в Косівському художньо-виробничому комбінаті (Оксана Бейсюк, Надія Вербівська, Оксана Вербівська-Кабин, Валентина Джуранюк, Іванна Козак-Ділетта, Іван Рйопка, Ірина Серьогіна, Юрій Стрипко, Людмила Трушик, Михайло Трушик, Уляна Шкром'юк, Людмила Якібчук, Роман Якібчук), історія діяльності якого має різні періоди. За спогадами керамістів («кераміків»), Комбінат був потужною організацією майстрів різних профілів: різьбярів по дереву, майстрів зі шкіри та ткацтва, художників-керамістів тощо. Художні гончарські майстерні були організовані в Комбінаті в середині 1960-х років. Там у той час працювали майстри з родин Волощуків, Рощиб'юків і Цвіликів. Діяльність майстерень розгорталася за планом, майстри мали змогу виконувати й творчі завдання. Молодші переймали досвід від старших, приміром, Уляну Шкром'юк вчила майстерності Євгенія Зарицька. Робота поряд з досвідченими народними майстрами (гончарями та малювальницями) була хорошою школою для молоді, народні майстри також почерпнули від молодих художників, які мали спеціальну освіту, знання композиції, вчилися по-новому сприймати й розуміти процес творчості. У 1980-х роках у керамічних майстернях Комбінату працювало не менше п'ятдесяти осіб, не враховуючи робітників, які займалися приготуванням глини до роботи, та тих, хто випалював вироби. Від 1992 року в діяльності Комбінату виникли проблеми, зокрема, зі збутом продукції. Поступово було втрачено можливість вивозити вироби на продаж в інші регіони та за кордон, відбувалися збої у фінансуванні, виробництві та сфері зв'язків. Тодішнє керівництво не змогло швидко пристосуватися до нових економічних умов. Це вплинуло на кадрову ситуацію: дехто зайнявся іншою діяльністю (серед них — ті, що виїхали на різні роботи за межі України), дехто продовжував працювати на Комбінаті або спробував налагодити виробництво вдома. У 1997–1998 роках робітники Комбінату (всього близько 1200 осіб) змушені були написати заяви на звільнення, оскільки керівництво пообіцяло, що вони будуть переведені на творчу роботу. Проте всі були звільнені за власним бажанням. Спочатку люди були в розпачі, але з часом вони звикли не чекати ні від кого допомоги. Майстри з вдячністю згадують часи роботи в Косівському художньо-виробничому комбінаті: *«Була у нас і планова*

*робота й творча. Це було дуже добре, тому що планова робота, хоча вона рутинна й одноманітна, але разом з тим вона давала можливість набратися досвіду. Я рахую, що з самого початку, коли майстер починає працювати, він повинен працювати десь або в майстра доброго, або в колективі, щоб набратися досвіду. А от у мому віці краще вже самому працювати, уже маєш і запас знань, і досвід»* (Валентина Джуранюк — художниця-керамістка, заслужений майстер народної творчості України, член Регіонального осередку НСХУ, член Косівського осередку НСМНМУ). Отже, досвід, набутий у Комбінаті, допоміг місцевим майстрам гончарства призвичаїтися до нових умов. Нині більшість із них має власні домашні майстерні: «*Ми пішли працювати в індивідуальні творчі майстерні, відокремилися від усіх, перейшли на патенти, нам так зручніше, вигідніше*» (Уляна Шкром'юк — художниця-керамістка, член Регіонального осередку НСХУ, лауреат Державної премії ім. Катерини Білокур). Художньо-виробничий комбінат фактично не має майна. Його будівля перебуває в розпорядженні Регіонального осередку НСХУ. Десятеро майстрів-гончарів та малювальниць, серед яких Уляна Шкром'юк, Валентина Джуранюк, Іванна Козак-Ділетта, Оксана Бейсюк, Оксана Вербівська-Кабин, Ірина Серьогіна, Богдан Бурмич, Микола Ткач, орендують робоче приміщення. «*У нас договір, що ми тут живем, процвітаєм, ми маємо тут то-то зробити і нам великі об'єкти роботи дано. Хочем взагалі все на ноги поставити, поремонтувати всьо повністю, бо тут було скільки всього..., щоб воно мало якийсь належний вигляд*» (Уляна Шкром'юк). Про ринок збуту дбають самостійно, мають постійних замовників. Вироби збувають на місцевому ринку, здають посередникам, користуються послугами салонів Києва, Львова, Івано-Франківська. Проте варто зазначити, що художні салони роблять великі націнки на продукцію керамістів. Їхні вироби мають широкий попит, але в салонах вони коштують значно дорожче, ніж на місцевому «Смоднянському» ринку (у межах Косова розташований його мікрорайон — с. Смодна). На ринку в Яремчому вироби керамістів представлені досить широко, але й там їх продають дорожче, ніж у Косові. Наприклад, таріль Ірини Серьогіної на «Смоднянському ринку» коштує 50—60 грн, а на сувенірному базарі в с. Яремче — 130 грн. Отже, придбати їх у салонах має змогу не кожен. Богдан Бурмич і Микола Ткач гончарюють, жінки — розмальовують. Одна з майстринь — Валентина Джуранюк — і гончарює, і розмальовує власні вироби: «*От я почала працювати в тих художніх майстернях, і так вийшло, що у нас там в основному були подружжя — чоловік працює на станку, а жінка розмальовує вироби. І так оскільки мій чоловік в музеї працює, я була одна, то взялася сама працювати на станку гончарному, і так і дотепер працюю, якось мені подобається. Я люблю, щоб і малювати, і формувати — це воно, знаєте, якось різноманітнить працю*».

Технологія виготовлення косівської кераміки досить складна, потребує умінь, навичок, терпіння. Глину використовують місцеву, купуючи її по 1 грн 30 к. за кілограм. Барвники, поливу також купують на складах в Івано-Франківську: «*На складах є це, треба знати де. І в Івано-Франківську на складі. Зараз ці окисли металів продаються.*

*В Косові їх можна десь купити?*

*Ні, в Косові не купиш.*

*І ніхто ще не зайнявся цим бізнесом?*

*Ні, ніша залишається пуста. Ніхто не приїздить, не пропонує, ми їдемо самі, або хтось привезе нам із знайомих. Я сама недавно молола цю поливу, глазур. Ну у нас там у майстернях є хлопці, ті, що кахлі роблять, вони привозять і бува, що й нам виділяють по мішечку цеї глазурі немеленої.*

*Де Ви зберігаєте глину?*

*Глина в мене в темниці (*у погребі. — *Л. М.). Вона перемелена є. Бо інакше її за-*

*раз ніде... вона висохне просто. Є там машинний цех такий в майстерні... Це вже не той час, шо раніше ногами місили, вибирали ці камінці дротом, там перерізали — зараз цього немає»* (Валентина Джуранюк).

За технологією косівська кераміка потребує дворазового випалювання. Підсушений виріб покривають білим ангобом, потім на нього наносять ритований орнамент, далі — орнамент коричневим ангобом. Після висихання виробу відбувається перше випалювання. Потім на поверхню наносять жовтий, зелений та синій (В. Джуранюк) барвники і випалюють удруге. Майстри, які орендують приміщення в будівлі колишнього Художньо-виробничого комбінату, там і випалюють вироби. Це відбувається в середньому раз на місяць. На час проведення експедиції саме відбувалося закладання виробів у горно. На прохання майстрів-орендарів випалюванням займається місцевий майстер-кераміст Роман Якібчук, отримуючи за одне випалювання п'ять валків глини по 10 кг.

Косівські художники-керамісти Юрій та Василь Стрипки, Уляна Тим'як-Якібчук, Ігор та Христина Троці, Михайло та Людмила Трушики, Роман та Людмила Якібчуки, Василь та Радислав Швеці, Роман Мицкан, Іван Рйопка та Григорій Колос працюють у власних майстернях. Це люди творчі, молоді, які мислять по-новому й звикли сподіватися тільки на власні сили. Відмова від гуртової роботи на початковому етапі їхньої діяльності була сміливим рішенням, адже вони не мали ні робочих місць, ні інструментів та пристроїв, ні матеріалів, ні печей. Проте бажання працювати, ні від кого не залежати, займатися справою, яка подобається, і заробляти при цьому гроші спонукала цих майстрів до активізації: «*Я люблю волю. Я тому й втік від державних структур. Я не любив ніколи робити планову продукцію, хоча вона мене багато чому навчила. Працював на художньому комбінаті в Косові з сімдесят сьомого, потім Радянська Армія. А потім служив в Чехії, і як подивився там на моравський фарфор..., потім була можливість зайти в Празьку академію мистецтв. Напевно, відтоді... Взагалі, батько займався, ми коло цього виросли, ми це робили, ми цим бавилися. [...] Там мені дуже багато сподобалося і в академії, і ми працювали дві доби на тому заводі фарфоровому. Я просто подивився, якби хотілось, шоб я працював. Там був дійсно порядок, на той час для мене було це ідеально. [...] Десь там, напевно, зачепило. А як зачепило, то...*» (Юрій Стрипко — художник-кераміст, член Регіонального осередку НСХУ).

Нині вони мають непогані умови для роботи, окремо облаштовані майстерні, власні пристрої та інструменти. Глину також купують на Комбінаті. Роман, Людмила та Уляна Якібчуки, Ігор та Христина Троці описали процес приготування глини: «*Коричневий ангоб ми беремо в горах. Ми її набираємо, треба дуже добре перемолоти її. Ми її намочуємо, потім переціжуємо пару раз і виходить ця глина. Чому вона така? Вона збагачена окиссю жиліза. І цею самою глиною ми напускаємо. Біле — це ми колись привозили з Донецька, Славянська. Вона в нас називається побілка. Ну ще є якісь запаси там трошки на комбінаті, то ми так само купуємо. У Львові берем глазур, фріту. Такі майстри є, дзвониш, просиш, аби тобі зварили. То він варить*» (Роман Якібчук — художник-кераміст, член Регіонального осередку НСХУ).

Юрій Стрипко також користується глиняною масою, купленою на Комбінаті, але вона його не задовольняє, тому планує власноруч зробити станок для переробки глини: «*Збираю собі інструменти, шоб виробити самому глину. Хочу зробити барабан саморобний, тому шо хороший інструмент купити немає де*».

Майстри-самостійники загалом задоволені умовами своєї роботи. Якібчуки, Троці, Трушики виготовляють традиційну косівську кераміку, Юрій Стрипко, Василь та Радислав Швеці, Роман Мицкан експериментують із формами, декором, фарбами. «*Я від тради-*

*цій пішов. Розумієте, чого я від того пішов, бо 1991–1992-го пішов з комбінату на вільний хліб, то було цікавіше. Я дуже любив скульптуру, я на ній і в Спілку* (художників. — *Л. М.*) *поступав. Ну любиться мені це, подобається. І я хотів цим зайнятися. Я цим і зайнявся. Коли працювати в нашій звичайній косівській кераміці, все йде трошки грубше, тому шо там все покривається ангобами, і тонкі пальчики там чи [...] воно пропадає, стирається. Я не хотів того, хотів просто теракоти. І так відтоді воно пішло. Я думаю, що як Бог дасть, я на цьому не зупинюся»* (Юрій Стрипко). Їхні роботи знаходять свого покупця та продаються на базарах, салонах досить дорого. Василь та Радислав Швеці першими почали розмальовувати глиняні вироби аквареллю, гуашшю, тушшю та акриловими фарбами. «*Це почали перші Швеці молоді, бо дуже тяжко було з матер'ялами. Багато цього на базарі, і дуже великий попит на це. [...] Оце й є кіч, це предмет заробку. Гроші ж треба якось заробляти. [...] Це мальовано акрилами, не треба покривати лаком, не вигорає, і з часом не втрачає вигляд. Це досить добрі сучасні фарби. Спочатку гуашшю малювали і лаком покривали, а потім перейшли на пігменти. Появилися пігменти досить хороші. Тепер і в нас, будь ласка, в Інститут зайдіть — вибирайте акрили для тканини, для скла... Ось акрилові фарби в Інституті — 24 гривні*» (Юрій Стрипко). Радислав Швець (художник-кераміст, член Регіонального осередку НСХУ) висловлює такі міркування щодо традиційного косівського стилю: «*Це все минуле. Треба йти далі. Потрібні нові технології, нові стилі, сюжети, гончарство повинне жити, але потрібні нові бачення, прогресивні, потрібні нові технологічні прийоми, матеріали. Кераміка повинна бути високої якості, а традиційна — не досить якісна кераміка. Це вже віджило. Зараз попит на модерн, купують, цікавляться, замовляють*». Майстер зауважив, що досліджував питання глибини косівських традицій і дізнався, що: «*ніяка вона не унікальна, її коріння десь з Румунії, там ці кольори і технології і запозичили*». Батько Радислава, Василь Швець (художник-кераміст, член Регіонального осередку НСХУ), який свого часу працював у традиційному стилі на Косівському художньо-виробничому комбінаті, зазначив: «*Треба йти до чогось нового, удосконалюватися. [...] Читаю літературу. Коли діти вчилися у Львові, то привозили книги, я цікавився, вирішив піти трішки іншим шляхом, виходить. Люди беруть таку кераміку, замовляють*». А дорожнечу своїх виробів (тарелі діаметром 20 см коштують на «Смоднянському» ринку в Косові 120–150 грн) пояснює так: «*Матеріали дорогі. Це дорогі фарби, полива дорога. Ми використовуємо тільки харчову поливу. Наша полива, та, що на тій кераміці, дуже шкідлива, її не можна використовувати. У Польщі, щоб провести партію такої кераміки, спеціальний контейнер потрібен. Там не можна через вміст шкідливих речовин. Свинець — це страшне. А наші використовують*» (Василь Швець). Ані Василь та Радислав Швеці, ані Юрій Стрипко не вважають свої роботи кітчевими. І щодо їхньої творчості теж є думки різні: «*Людина в даний момент виживає. Економічна ситуація примушує... От тепер з теперішніми майстрами, коли не тільки один Стрипко так робить і Швець, і діти Швеця. Вони ж не роблять кераміку, вони не випалюють, вони роблять так само, як робить Брушкевич. А колись Брушкевич вважалося як негативне явище. Кераміка висушена, невипалена, або випалена один раз, розмальовувалася різними кольорами, вона була непотрібна. Завжди кераміка, вважалося, що має бути вжиткова річ, вона повинна служити для людини, вона повинна бути гарно декорована. Хата людини не є музей! От таке всяке складається. Якібчуки так само, вони гарні роблять твори, але працюють на теперішнє, то, що зараз може подобатися. Вони всі майстри, абсолютно роблять то, що потребує ринок,*

*бо вони можуть заробити собі якусь копійку. Валентина Джуранюк, Боже збав, вона була і є дійсно митець. Це є людина, яка дійсно працює на традиціях, їй дуже складно, але вона продовжує працювати. Ще є Уляна Шкром'юк, Оксана Бейсюк. Найсильніша особистість — це Валя Джуранюк, про це й мови немає. Надія Вербівська — це є стара генерація. Це є дійсно дуже давня косівська традиція, традиція Павлини Цвілик, це — її бабуся. Валя Джуранюк — це вже є професіонал, який вміє дуже добре вплести, вкомпонувати традиційні орнаменти, а Вербівська — це є чиста традиція»* (Романа Баран — завідувачка Відділу кераміки Музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Йосафата Кобринського).

Кераміка перестала відігравати побутову роль у житті людей, а здебільшого виконує декоративну функцію. Якщо раніше косівську кераміку, зокрема посуд для тримання та споживання їжі (горщики, глечики, ринки, кухлі, миски), використовували в побуті, то нині асортимент косівських виробів значно розширився, бо люди потребують прикрас для інтер'єрів. Так, нині місцеві майстри широко виготовляють декоративну плитку, тарелі, куманці, плесканці, дзвоники, свічники. А щоби вироби були привабливішими, застосовують нові для Косівщини техніки вирізування (Юрій Стрипко, Уляна Якібчук, Христина та Ігор Троці), нанесення орнаменту, хоча варто зазначити, що все ж у гуцульському стилі, за допомогою анілінових та гуашевих фарб, туші. Собівартість їхня менша, вони сучасніші, мають попит серед населення, тому їх можна продати дорожче. Проблемою тут є тільки те, що косівська кераміка поступово втрачає «своє лице». Дивлячись на деякі глиняні вироби, іноді важко визначити, з якого ж регіону ця кераміка. Вона, хоча й приваблива, але одноманітна, безлика.

Родини Якібчуків, Троців і Трушиків мають власні крамниці в Косові, де продають свої вироби. Вони часто бувають на різних ярмарках, фестивалях, вернісажах, де демонструють і також збувають свою продукцію. Юрій Стрипко, Ірина Серьогіна та Оксана Бейсюк користуються послугами посередників при продажу продукції.

Сучасний стан розвитку гончарства в Косові опитувані майстри вважають задовільним. Переважна більшість продовжує працювати в традиційному косівському стилі. Упевнені, що попит на місцеву кераміку ніколи не згасне. А існування такого явища, як кітч, вважають тимчасовим: «*Ви знаєте, от зараз стали більше замовляти традиційну, от років три-чотири. А раніше, я не скажу, шо кіч раніше мав місце. Тому шо отой перехідний період, шо людям було не до того. Зараз люди почали краще жити. І люди стали могти собі дозволити поїхати і купити. Якщо раніше замовляли чи ту піч зробити, чи камін, штампували плитки. Дійсно, йшло як заводський варіант, поїдете в любому магазині купите. А зараз такі зразки замовляють 150 штук, і хочуть різні малюнки*» (Уляна Якібчук). Лариса Березка, завідувачка Косівського районного організаційно-методичного центру «Культура Косівщини» при Косівському відділі туризму і культури районної держадміністрації, вважає: «*Мало лишилося правдивої кераміки, і нам треба це питання піднімати на рівні держави, і заборонити це робити*». Проте це є проблемою на державному рівні. Майстер працює за вимогами ринку. З одного боку, це — правда, але він може задавати тон, пропагувати високе традиційне мистецтво. Прогнози майстрів-керамістів на майбутнє досить оптимістичні. «*Люди змінилися, відношення людей, їхня цікавість. Якшо люди й не купляють, вони заходять, цікавляться. Уже не треба всім того китайського... Свідомість якась така інша у людей*» (Уляна Якібчук). «*Є майбутнє, ну як же. Ми працюємо і надіємося, що і молоді підійдуть, і будуть робити*» (Оксана Бейсюк). «*Косівська кераміка не зникне. Є, не вмерла наша кераміка!*» (Лариса Березка).

Однак багато хто висловлює невпевненість у тому, що молодь буде займатися виготовленням

традиційних косівських виробів. «*Мені здається, шо оці майстри, які зараз от є, вони дотримуються традицій, не відхиляються. А от молодь, випускники інституту, вони — відхилені. Шось є там, але не зовсім*» (Оксана Кабин-Вербівська — художниця-керамістка). Майстри-керамісти, діти яких привчаються до роботи в традиційному косівському стилі, можливо, і продовжать справу батьків. Але, як вдалося з'ясувати в ході експедиції, таких небагато. Займається керамікою донька Ігоря та Христини Троців — Тереза, син Юрія Стрипка — Максим, але майстер зауважив, що він не втручається у формування стилю свого сина: «*Я навіть сина свого не хочу вчити. Думаю, що батько мій зробив правильно. Він тоді тоже працював на комбінаті, мав свою майстерню окрему, але він завів мене в цех, закрив за мною двері і сказав: "Ота-мо навчишся сам усього, чого хочеш". Він зробив правильно, бо якби я сидів під батьковим крилом... ага, батько на станку виформував, розмітив, орнамент показав який, і от сиди, роби копірку. А він зробив досить вірно. Так само і я свого не хочу вчити. Він вчиться у Львові, закінчив тут розпис, монументалку, і пішов туди... хлопець неординарний... фантазер*» (Юрій Стрипко). Діти ж інших художників-керамістів планують пов'язати своє життя з гончарством. Отже, продовження родинної справи залишається під питанням. Можна сподіватися, що традиції косівського гончарства продовжуватимуть студенти, які навчаються в Косівському інституті декоративного та прикладного мистецтва. Проте й тут виявляється багато проблем. Як з'ясувалося, випускники цього закладу вступають переважно до Львівської академії мистецтв, яка має власну школу кераміки: «*Я противник того, що вони об'єдналися, пішли під юрисдикцію Львова. Косів мав бути Косів, і все. І ніякого Львова. Не то, шо я виступаю проти Львова. У Львові своє, їм треба свої традиції, і не треба Львівщину насаджувати на Косівщину. А ця боротьба призвела до того, де воює двоє — виграє третій. Зараз повернути дуже важко назад, шоб знову стати окремо. Просто Львів має зараз свою базу в Косові — туристичну, не мистецьку*» (Михайло Трушик — голова Косівського осередку Національної спілки майстрів народного мистецтва України, член Регіонального осередку Національної спілки художників України, заслужений майстер народної творчості України).

Подібну думку має й Лариса Березка: «*Я б не сказала, що випускники Інституту лишаються тут і працюють у натуральній гуцульській кераміці. В Інституті все вміють, там всі техніки доступні, вони цілий процес вивчають від початку до кінця. Там професіонали вчать, народні майстри. Там майстер-клас проводять наші майстри: Колос Григорій Макарович, там є Анастасія Дмитрівна — завкафедрою, вона "кераміку" кінчила сама. І зустрічі з майстрами. І ці самі майстри, і вони — рецензенти на дипломах, на курсових. Запрошують народних майстрів у майстерню, по дипломній роботі, по курсовій роботі — це ж постійна співпраця. Інститут має свій музей, прекрасну кераміку має там у себе і старих майстрів, і сучасних. Ну, зрозуміло, шо в Інституті дипломники хотять кераміку з сучасним інтер'єром пов'язувати. Задуми творчі, або садово-паркові, або інтер'єрні речі. Кераміка гуцульська, вона більш побутова, а зараз вона перетворюється на кераміку сувенірного характеру*» (Лариса Березка).

Указ Президента України щодо підтримки народних промислів сприймають у Косові позитивно, сподіваються, що він діятиме, але дещо сумніваються: «*Чулося про цей указ, ідея хороша. Єдине бажано, щоби не замусолили чиновники на різних рівнях. Я собі думаю: якшо я прийшов до людини і конкретно дав їй ту булку хліба, то значить, я допоміг принаймні цією булкою хліба. А якщо я сказав, що допоможу людям, гроші дав одному якомусь — це [...] Я трошки сумніваюсь, шо з цього шось вийде*» (Юрій Стрипко). «*Яка підтримка? Навпаки, з Гуцульщини все виво-*

*зять, і архітектуру вивозять, вже фірми є посередники, які розберуть і заберуть разом з тобою»* (Олег Слободян — викладач Косівського інституту декоративного та прикладного мистецтва, кандидат мистецтвознавства).

Отже, стосовно сучасного стану гончарства в Косові нам вдалося знайти докладну інформацію про роботу сімнадцяти місцевих художників-керамістів. Окрім цього, у Косові працюють ще більше десяти (принаймні, як нам стало відомо) майстрів, які вдома виготовляють сувенірну продукцію з глини.

У Коломиї гончарством у традиційному напрямі займаються Надія та Марія Кахнікевич, Сергій Никонович. Марія Василівна Кахнікевич працює самостійно від 1981 року, до цього допомагала батькові Василю Федоровичу (подавала посуд у піч). За свідченням майстрині, глиняні вироби виготовляли ще її дід та баба. Сергій Никонович, племінник М. Кахнікевич, до родинної справи долучився від 1997 року. До цього допомагав дідові Василю Федоровичу, від нього навчився і гончарювати, і випалювати вироби. Виготовляють переважно вжитковий посуд. Глину копають самотужки на глиниці площею близько 200 квадратних метрів. Це — давнє глинище, але його інтенсивно почали забудовувати наприкінці XX ст. За клопотанням майстрів і співробітників Музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Йосафата Бобринського вдалося призупинити роздачу землі. на якій знаходиться глинище, під забудову. Глина міститься на глибині близько 50 сантиметрів. Її готують до роботи за допомогою саморобної електричної «мішалки» (пані Марія користується механізмом, який виготовив майстер на замовлення її батька). Майстри працюють із глиною двох видів — сірою та червоною («червінькою»), яку використовують для приготування ангобу. І Марія Кахнікевич, і Сергій Никонович мають власні гончарні, приміщення для висушування виробів, горни, самотужки копають глину та готують її до роботи. Купують деревину для випалювальних печей (машина дерева коштує близько 500 грн), поливу, фарбники. Свої вироби Марія Кахнікевич збуває переважно посередникам, а Сергій Никонович — власноруч під час мистецьких свят, фестивалів, виставок у різних місцях України. Про указ Президента України «Про заходи щодо відродження традиційного народного мистецтва та народних художніх промислів в Україні» знають, але ніякої допомоги чи підтримки від держави не відчувають і не сподіваються на неї: *«Одна просьба до держави — аби зробили народним майстрам пенсію, бо я не можу нічним сторожем працювати — ходжу різноробочим по будівництву»* (Сергій Никонович). Загалом роботою своєю задоволені. Марія Кахнікевич прямих нащадків, які би продовжили справу, не має. Сергій Никонович сподівається, що родинну справу перейме син.

У селах Пистинь та Кути нині не працює жоден гончар, проте місцеві жителі ще пам'ятають про славу пистинських та кутянських майстрів.

# СПОНУКА ДО РОЗДУМІВ

**Енциклопедія Української Діяспори. Т. 1. Кн. 1. А – К / голов. ред. В. Маркусь; співред. Д. Маркусь. – Нью-Йорк; Чікаго: Наукове Товариство ім. Шевченка в Америці, 2009. – 448 с.**

**Володимир Євтух**

Видання книги про українців у Сполучених Штатах Америки в рамках проекту «Енциклопедія Української Діяспори» (ЕУД), на наш погляд, — подія непересічної ваги, яка спонукає до філософських і практичних роздумів не лише про дослідницький проект, дійсно новаторський, дійсно цікавий і продуктивний. Це — чергова нагода замислитися над долею українців, поза межами України сущих, про тяглість українського етносу, про взаємодію різних його частин (материкової та діаспорних), про стосунки між різними поколіннями української діаспори, про роль зарубіжних українців у боротьбі за незалежність України й творення іміджу нашої держави у світовому співтоваристві та, зрештою, про ставлення України до тих українців, які через різні обставини опинилися поза її територією, та до їхніх нащадків. Проект «Енциклопедія Української Діяспори» може зібрати невичерпний матеріал, який збагачуватиме наші знання про Україну, про її людей, що своєю долею дотичні до її долі. І що надто важливо (у цьому, принаймні, убачаємо найбільшу його цінність) — це відтворення стану й, особливо, потенційних можливостей взаємодії України, українців зі світом, можливостей інтеграції їх у світове співтовариство (зважаючи на відмінність культур, менталітету, освіченості, дивацтва поведінки й примітивності мислення так званої української еліти — ідеться про тих, що «вискочили з конопель» і привласнили собі такий титул).

Свого часу, на початку 1990-х років, ми з професором Василем Маркусем (згодом — дійсний іноземний член НАН України) почали втілювати в життя його давній задум — видання енциклопедії про українців у всьому світі. В Україні на базі Центру етносоціологічних та етнополітичних досліджень Інституту соціології НАН України за підтримки НАН України та Наукового товариства ім. Шевченка в Америці було створено Бюро ЕУД, а в самому Центрі почав функціонувати відділ дослідження української діаспори. У висліді кількарічної діяльності «українського бюра ЕУД», як ми тоді його називали, нам удалося видати четвертий том Енциклопедії «Австралія — Азія — Африка» (1995), робота над яким розпочалася ще в Америці, та десять чисел часопису «Українська Діаспора». За цей час було зібрано матеріали до сьомого тому про українців у країнах колишнього Радянського Союзу. Та найважливіше — упродовж цього періоду склався цілий колектив ентузіастів ЕУД із Києва, Чикаго, Нью-Йорка, Москви, Санкт-Петербурга, багатьох інших міст Росії та країн Європи, які віддано працювали й продовжують працювати над проектом.

Через досить великий проміжок часу після появи першої книги проекту (майже п’ятнадцять років) з’явилася друга. Її підготовлено зусиллями працівників Чиказького бюро ЕУД, передусім ініціатора всього проекту Василя Маркуся, його дружини, доктора Дарії Маркусь, яка, на жаль, нещодавно відійшла в інший світ, родини Зайців (Чикаго), відомого українського вченого, професора Володимира Трощинського та багатьох інших: як працівників редакції, так і волонтерів.

Сьогодні ми маємо змогу оцінити лише частину їхнього доробку (у перспективі — поява другої і третьої книги цього тому). При перегляді сторінок книги відразу стає очевидною титанічна археографічна робота колективу, упадає в око вражаючий архівний матеріал, який є підґрунтям для написання статей. У відтинок від літери «А» до літери «К» умістилася сила-силенна інформації про долю конкретних вихідців з України та їхніх нащадків, організацію їх соціально-господарського життя, культурно-мистецьку активність, освітню

діяльність, інтеграцію в суспільство, особисті стосунки, міжетнічну взаємодію з вихідцями з інших країн тощо.

Зупинимося на характеристиці бодай певної частини матеріалу, важливої, на наш погляд, для розуміння феномену української діаспори у її американському виявові. До речі, у питанні визначення поняття «українська діаспора» ми завжди солідаризувалися з Василем Маркусем, що це люди, які «прибули з України, або їх нащадки, що зберігають певний зв'язок зі землею предків, свідомі країни свого походження, їх батьків і пращурів, що культурно і побутово щось зберегли і зберігають зі своєї спадщини, а найважливіше, що якось ототожнюють себе з долею свого народу і готові причинитися до її покращення» (с. IX). Передусім варто поглянути на політичну карту Сполучених Штатів Америки, уміщену на початку видання. Вона не лише подає уявлення про розміри цієї країни, її географічне й політичне структурування, але й показує розсіяність українців по її території (адже нам відомо, що українці та їхні нащадки мешкають у всіх штатах цієї країни).

Виклад матеріалу здійснено за узгодженою на самому початку співпраці зарубіжних і українських учасників проекту структурою, апробованою в «австралійському» томові: 1) біографії-життєписи людей різних професій подано в тій країні, у якій ця людина провела останній період життя. Виняток становлять ті особи, котрі з діаспори повернулися до України, але за кордоном провели значну частину свого життя; 2) перелік міст, поселень, штатів чи регіонів, у яких оселялися українці, подано за їх важливістю з погляду української присутності (наявність церковних громад, світських організацій; їх історія, пов'язана з українською громадою); 3) обов'язково зазначено центральні громадські організації й товариства різного типу, а місцеві (братські, політичні, виховні, молодіжні, студентські, жіночі, спортивні, кооперативні, мистецькі, професійні тощо) — лише ті, які існують під окремою назвою і залишили помітний слід у житті конкретної громади; 4) подано ті установи й заклади, які сприяють підтриманню й розвою українства в США в усіх його виявах, зокрема й ті, які не є етнічно українськими, але стосуються українства; 5) уміщено інформацію про видання й публікації, які здійснювали українці або присвячені українській проблематиці; 6) тематичні статті про події та явища, які були знаковими й важливими для історії української діаспори, зокрема, у Сполучених Штатах Америки (скажімо, тиждень поневолених націй; тисячоліття хрещення України; зв'язки з Україною; асиміляційні процеси; пам'ятники, цвинтарі; фундації тощо).

Якщо з кожного структурного підрозділу засвоїти хоча б невелику частину інформації лише з першої книги американського тому, то складається вражаюча картина величі роду українського, благородства його людей, невичерпна сила натхненного духу в борні за волю й незалежність Української держави. Звернімо увагу на статті про окремих діячів українського сподвижництва в США. Особливо вражає кілька моментів у цьому контексті: а) досить високий рівень освіченості (у висліді навчання на етнічній батьківщині й продовження його у країні поселення) переважної більшості особистостей, представлених у книзі; б) елегантні й інтелектуальні постави діячів українського руху (такими виглядають вони на світлинах); в) відданість у служінні українській справі; г) інтегрованість у суспільство проживання й толерантність у міжетнічній взаємодії з представниками різних рас і народів, які населяють Америку. Олександр Архипенко (скульптор), Любомир Винар (історик), Яків Гніздівський (художник), Агапій Гончаренко (перший український іммігрант в Америці), Григорій Китастий (керівник славетної капели бандуристів), Мирон Куропась (фаховий дослідник історії українців у Сполучених Штатах) та багато-багато інших — особистості, добре знані в громадських та професійних колах України.

Вражають своєю потужністю особистості (за рівнем і якістю освіти, значимістю для українського руху в Америці), менш знані українському, але добре відомі американському соціуму. Що ми довідуємося, скажімо, про Андрія Добрянського: оперний співак, бас-баритон

(зауважмо, рідкісне явище в оперному співі); гімназію закінчив у таборі для переміщених осіб у Німеччині; співав на знаменитих сценах Нью-Йорка, зокрема, був солістом прославленої Метрополітен-опера. Оксана Драгоманова (племінниця Михайла Драгоманова): студіювала в Петербурзі, Відні, Парижі (Сорбонна), Голлівуді; активістка українського жіночого руху в Америці; письменниця і літературознавець, переклала твори Гі де Мопассана, Шарля де Костера, Жюля Верна. Марта Богачевська-Хом'як: історик і громадська діячка; професійну освіту здобувала в Пенсильванському та Колумбійському університетах; викладала в американських університетах і коледжах; керівник Київського бюро фундації Фулбрайта. Михайло Борецький: економіст, державний урядовець, професор університету; здобув середню освіту у Львові, де почав політехнічні студії й продовжив їх у Ерлянгені (Німеччина), звання доктора економіки здобув у Колумбійському університеті (один з найбільш знаних університетів Америки); понад 20 років працював у федеральному уряді як дослідник світової економіки; нагороджений золотою медаллю за заслуги від уряду США. Христина Зелінська: графік, дизайнер, педагог; студіювала в Коледжі мистецтв Мура, Пенсильванському університеті, Школі мистецтв і ремесел у Базелі (Швейцарія); викладала в Інституті мистецтв у Канзас-Сіті, в експериментальній мистецькій школі «F+F» у Цюріху, надзвичайний професор Університету мистецтв у Філадельфії; виставлялася в чисельних залах Львова, Нью-Йорка, Пітсбурга, Філадельфії, Чикаго. Ігор Зєлик: соціолог, визнаний американським науковим співтовариством; соціологію студіював в Українському вільному університеті (Німеччина), університеті Сітон Гол, університеті Північної Кароліни та Колумбійському університеті; працює професором соціології в університеті Сітон Гол. Цю славетну когорту гідних українців Америки й усього українського етносу можна було б безкінечно продовжувати; а ще скільки відкриттів чекає на нас у наступних книгах!

Інформація про культурно-мистецьку діяльність американців українського походження й долучених до них громадян США інших етнічностей змушує, з одного боку, дивуватися, а з другого, — замислитися над цим у самій Україні. Прикладами, гідними подиву, можуть бути численні мистецькі колективи: хори «Боян» (Балтимор), «Дніпро» (Клівленд), «Думка» (Детройт), «Думка» (Нью-Йорк), «Євшан-зілля» (Міннеаполіс), «Кобзар» (Лос-Анджелес), ансамбль бандуристів у Сакраменто (Каліфорнія), капела бандуристок СУМ (Детройт), танцювальний ансамбль «Зоря» (Даллас) та ін. Існуючи завдяки ентузіазмові їх керівників і відданості справі їх учасників, вони впродовж десятиліть підтримують українське хорове й танцювальне мистецтво в американському культурному світі і стали ефективним ланцюжком трансляції знання про Україну громаді країни проживання. На цьому тлі замислюєшся над «культурним менеджментом» (підкреслимо, державним) в Україні: за його межі дедалі частіше виштовхується мистецтво такого штибу, натомість увага концентрується на «попсових» явищах культури.

Цікавий досвід для нинішніх українських реалій можна (звичайно, якщо виникає таке бажання) почерпнути з історії та сучасної діяльності різних громадських ініціатив — асоціацій, об'єднань, організацій, товариств. Ось невеликий їх перелік із книги, про яку йдеться (у США, як і в інших країнах, де проживають українці, таких багато): «Асоціація діячів української культури», «Асоціація колишніх українських політичних в'язнів совєтського та інших тоталітарних режимів», «Асоціація українських правників Америки», «Асоціація українців Америки», «Закордонне представництво української Гельсінської групи», «Зарево», об'єднання українських студентських товариств; «Злучений українсько-американський допомоговий комітет», «Жіноча громада», «Комітет об'єднаних українсько-американських організацій», «Координаційний комітет допомоги Україні» та ін. Власне, це приклад того, що ми

називаємо громадянським суспільством. Вони доклали чимало зусиль, щоб, з одного боку, зберегти українську громаду, як певною мірою цілісний конструкт, а з другого, — сприяти інтеграції вихідців з України в американське суспільство, передусім у громадсько-суспільні та соціальні відносини.

Важливим чинником згуртування українців та їх нащадків поза межами України, у даному разі в Сполучених Штатах, є друковане слово, тому вихідці з українських земель завжди надавали значної ваги видавничій діяльності. У книзі знаходимо достатньо інформації із цієї галузі: «Америка» — перша україномовна газета в США; «Бандура» — музично-літературний ілюстрований журнал (Нью-Йорк); «Бюлетень Товариства українських інженерів Америки»; «Вікно в Америку» — щотижневий тележурнал; «Вісник (The Herald)» — суспільно-політичний щомісячний журнал; «Записки наукового товариства ім. Шевченка» — неперіодичне наукове видання (Нью-Йорк); «Ethnic Forum (Етнічний форум)» — журнал етнічних студій та етнічної бібліографії.

Вищенаведені факти, відомості, короткі витримки з біографій видатних діячів українського етнонаціонального руху засвідчують, що впродовж більш як столітнього масового перебування вихідців з українських земель у Сполучених Штатах Америки простежувалася неймовірна концентрація українськості — української етнічності. І це попри те, що вона притлумлювалася в Радянській Україні і їй було не так легко віднаходити своє місце і пробиватися в загальноамериканський етнокультурний та соціальний контекст за умов асиміляційного тиску й нерозуміння (а подеколи й жорсткого несприйняття) англоконформістською більшістю країни. Вочевидь, завдяки інтелекту, виснажливій праці (розумовій, фізичній), уродженій та набутій толерантності вихідцям з України та їхнім нащадкам удалося безконфліктно «вписатися» в американські політичні, економічні, соціальні та культурні конструкти, здобути повагу, визнання в поліетнічному американському суспільстві, здобути досить пристойний соціальний статус у ньому. І це за умов, що в Америці всього досягати доводиться самотужки, своїм розумом, своєю працею (хіба що в новітній час, за окремими винятками, завдячуючи спадщині своїх попередників).

При ознайомленні з різноманітною інформацією, дотичною до українськості (у контексті особистостей) у США (а такої нам удалося доволі накопичити й по інших країнах Західного світу, куди доля закинула українців), виникає нестримне бажання порівняти ці відомості з інформацією з довідкових видань України, на кшталт «Імена України. Бібліографічний щорічник» чи подібних регіональних. Виявляється неприваблива ситуація: з більшості світлин, уміщених у таких виданнях, на нас дивляться похмурі обличчя, а часом важко на більшості з них помітити відблиск інтелігентності й освіченості, але досить часто можна прочитати, що ці «елітні» люди були активними комсомольцями, партійними функціонерами, з невизначеною освітою, і стали дуже спритними у налагодженні свого сумнівного бізнесу (скажімо, горілчаного, партійного будівництва тощо).

Насамкінець підкреслимо, що такі видання, як «Енциклопедія Української Діяспори» неймовірно збагачують наші знання про самих себе, як частки великого цілого (українства), інтенсифікують (принаймні, таке має відбуватися із цивілізованими людьми) нашу пам'ять і прагнення здобувати інформацію, щоб об'єднуватися задля збереження своєї самобутності перед викликами сучасного світу, особливо руйнівними. Тому збирання й опрацювання відомостей про українську присутність у світі та реставрація й конструювання її цілісності, тяглості і єдності перетворюються у продуктивну, благородну справу.

# НОВІ ГОРИЗОНТИ УРБАНІСТИЧНОЇ ЕТНОЛОГІЇ

***Борисенко М. В.*** **Житло та побут міського населення України в умовах трансформації урбаністичного середовища у 20–30-х роках ХХ століття. – К., 2009. – 355 с.**

**Олександр Курочкін**

Хоч історія містобудування в Україні нараховує багато століть і дві третини її населення сьогодні проживає в містах, однак доводиться визнати, що український етнос у своїх ментальних засадах і побутовій культурі все ще лишається переважно народом селянським, землеробським, який унаслідок різних історичних обставин не встиг чи не зумів створити своє власне гармонійне й оригінальне урбаністичне середовище. Для цього, напевне, знадобляться скоординовані зусилля ще кількох поколінь.

У народному світогляді українців здавна утвердилося антагоністичне протиставлення села і міста як двох ворожих стихій. У цій бінарній опозиції із селом, як правило, пов'язуються такі позитивні образи й міфологеми: *батьківська хата*, *мамині рушники*, *вишневий садок*, *рідна пісня*, *повага до дідівських звичаїв* тощо. Натомість із містом асоціюються такі негативні поняття, як *чужина*, *примус влади*, *скупченість людей*, *гуркіт машин*, *забуття рідної мови*, *деградація моральних цінностей*, *злочинність* та ін. Характерними з цього погляду є народні паремії — *у місто — по гроші, у село — по розум* або *у місті як у тісті, а без грошей нема чого їсти*.

Романтична ідеалізація села та упереджене ставлення до міста чітко простежуються у вітчизняній культурологічній традиції. Так, в українській художній літературі XIX–XX ст. твори на «селянську» тему завжди були найпопулярнішими і найрепрезентативнішими. В. Коротич колись в'їдливо пожартував, що наші письменники витрачають половину життя на те, щоб зручно влаштуватися в місті, а потім до кінця життя ностальгічно пишуть про те, як гарно жити на селі.

Архаїчне і безпідставне тлумачення селянства як виняткового носія народних традицій, недооцінка ваги і значення міських форм життя та міського соціуму — «хронічна хвороба» української гуманітарної науки в цілому. Якщо проаналізувати колосальний доробок вітчизняної етнографії за 200 років, то побачимо, що міська проблематика посідає в ньому дуже незначне, периферійне місце, тоді як у центрі уваги були й залишаються культура і побут, фольклор і традиційне мистецтво сільської людності. На всіх етнографічних з'їздах та конференціях упродовж десятиліть ритуально повторювалася теза про необхідність вивчення українського урбаністичного середовища, культури і побуту малих та великих міст, але реальних практичних наукових розробок у цьому напрямі не велося. Треба самокритично визнати, що недостатня увага науковців до комплексної проблематики міста є однією з причин того кризового стану, у якому опинилися сьогодні всі складові його інфраструктури: господарство, економіка, екологія, транспорт, некерована міграція, комунально-житлова, побутова та культурна сфери.

Лише впродовж останніх років українські етнологи впритул підійшли до розробки урбаністичної проблематики. Знаковим у цьому сенсі став збірник науково-теоретичних статей за редакцією академіка С. Павлюка «Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі ХХ століття» (Івано-Франківськ, 2004), підготовлений переважно на західноукраїнських матеріалах.

Новий перспективний напрям у вітчизняній етнології успішно розвиває і монографія М. Борисенка. Вона присвячена важливій та актуальній проблемі формування міського середовища в умовах тоталітарного режиму на українських землях.

20–30-ті роки ХХ століття — надзвичайно складний і суперечливий період у суспільно-

політичному, економічному та культурному житті України. За офіційною вивіскою розгорнутого будівництва соціалізму ховаються проведені в антигуманний спосіб процеси індустріалізації і колективізації, акт геноциду — голодомор 1932—1933 років, масові репресії, які суттєво підірвали матеріальні й духовні основи буття українського етносу. Мільйони українських селян стали вигнанцями й шукали порятунку в містах. Міське середовище значно змінювалося під впливом цього масового потоку втікачів та одночасно змінювало і самих мешканців.

Не викликає заперечень структура монографії — вона чітка й логічна. У першому розділі «Історіографія та джерельна база дослідження» розглянуто сучасний стан опрацювання порушеної теми у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі. Перші спроби етнологічного вивчення міського простору в Україні, що припадають на період національно-культурного відродження 1920-х років, пов'язані з іменами таких учених, як В. Петров, Н. Заглада та ін. На жаль, більшовицький погром української етнологічної науки не дозволив реалізувати їхні цікаві задуми і проекти. Критично оцінив автор здобутки українських етнологів повоєнних десятиліть. Офіційна ідеологія націлювала їх на пропаганду паростків нового комуністичного в побуті і не була зацікавлена в реальному відтворенні скрутних побутових умов мешканців комуналок, бараків, гуртожитків тощо. Тому масове житло в містах України майже не досліджувалося. Винятком із загального правила є праця М. Приходька «Житло робітників Донбасу» (К., 1964), де автор проаналізував переважно індивідуальну забудову і був змушений усіляко наголошувати на піклуванні комуністичної партії і радянського уряду про розвиток житлобудівництва. З позицій сьогодення в першому розділі М. Борисенко характеризує методи та підходи радянської історіографії робітничого класу, яка використовувала опис матеріально-побутових умов робітників переважно задля реклами досягнень радянської влади. Цілком доречним у цій праці є фаховий аналіз зарубіжних і вітчизняних видань, які репрезентують популярний сьогодні напрям — історія повсякдення.

Доводиться пошкодувати, що в поле зору М. Борисенка не потрапило нове колективне дослідження петербурзьких авторів «Штетл XXI век: полевые исследования» (С.Пб., 2008). Це перша ґрунтовна спроба відтворити самобутній світ культури єврейських містечок України, зруйнований Другою світовою війною. Праця цікава не лише своїм фактажем, але й методикою його збирання, відомою як усна історія, тобто йдеться про отримання інформації шляхом опитування живих очевидців подій. На нашу думку, застосування цієї методики було б корисним і для рецензованої монографії.

Сильною стороною монографічного дослідження М. Борисенка є уважне ставлення до письмово засвідченої історії або етнології повсякдення. Цей метод передбачає реконструкцію побутових умов життєдіяльності людей шляхом залучення документів, що характеризували житловий фонд міста, стан комунального господарства, заклади побутового забезпечення, проблеми взаємодії громадян на рівні комунальної квартири тощо. Збираючи по крихтах потрібну інформацію, авторові довелося здійснити значний обсяг пошукової роботи у багатьох центральних архівах Києва та інших міст України. Важливо наголосити, що віднайдені та інтерпретовані документи вперше вводяться до наукового обігу і у своїй сукупності дозволяють цілісніше і правдивіше відтворити картину житлово-побутових умов великих українських міст доби побудови сталінського соціалізму.

Чотири основних розділи книги М. Борисенка, від другого до п'ятого, що поділяються на підрозділи, присвячені висвітленню таких аспектів обраної теми, як: особливості формування предметно-просторового середовища українських міст 20—30-х років XX ст., житло та інтер'єр у системі міської культури, комунальне господарство України та умови життя громадян, вплив політики влади на

трансформацію соціокультурного середовища, побут мешканців комунальних квартир тощо. Звісно, навіть у розлогій рецензії детально проаналізувати всі ці структурні ланки немає змоги. Тому спробуємо зосередити увагу лише на ключових моментах, які підтверджують наукову новизну праці та пріоритет у вивченні матеріальної і духовної культури українського міста конкретної історичної доби.

Новацією для вітчизняної етнології є спроби проаналізувати сприйняття людиною міського ландшафту. Композиція міста, що складалася не тільки з архітектурних об'єктів, але й із зелених насаджень, вуличної реклами (в УРСР переважно політичного характеру), транспортних комунікацій, торговельних комплексів тощо, формувала в городян неповторний візуальний образ міста. Цей образ визначає простір міської культури, формує умови для гармонійного розвитку особистості, стає елементом національної свідомості та патріотизму. Міське середовище в символічному аспекті знайшло своє відображення також і в художній літературі та поезії. Використання в книзі міських сюжетів і мотивів П. Тичини, М. Рильського, В. Підмогильного, І. Микитенка, М. Зерова та інших значно б посилило авторську аргументацію.

Безперечною заслугою рецензованої праці є етнологічне дослідження побуту багатоквартирних будинків. М. Борисенко об'єктивно оцінює реальні успіхи радянського житлобудівництва та відзначає головні фактори, що гальмували розвиток нового архітектурно-функціонального планування масового житла. Вдалою є частина монографії, де автор аналізує експерименти в галузі житла та їхній вплив на архітектурно-будівельну практику 20–30-х років XX ст.

Спираючись на приклади з мемуарної літератури, автор зумів наочно показати, яких труднощів зазнали городяни в умовах розрухи та занепаду міського життя на початку 1920-х років. У праці відображено також хаотичні та заполітизовані заходи влади з відновлення функціонування водогону, каналізації, освітлення тощо. М. Борисенко переконливо доводить, що внаслідок повільного розвитку мережі комунальних послуг щоденний побут міських мешканців досліджуваного часу зберігав багато архаїчних рис, зокрема, це стосується приготування їжі, прання білизни, гігієнічних процедур тощо. Таким чином, наведені в монографії документи й свідоцтва очевидців демонструють занепад міського життя на межі 20–30-х років XX ст. Проте загальну характеристику цього періоду, на нашу думку, подано в занадто темних кольорах. Варто нагадати, що в 1930-х роках не лише руйнували храми, але й було збудовано чимало об'єктів міської інфраструктури, які суттєво полегшували життя людей. Не можна закривати очі і на той факт, що «сталінки» на ринку нерухомості сьогодні оцінюються вище, ніж «хрущовки».

Тоталітарний характер режиму в СРСР істотно позначився не лише на функціонально-просторовій організації житла, але й на системі його розподілу, що цілком відповідала соціальній природі більшовицької влади. М. Борисенко чітко вказує, що політика розподілу житла в радянській Україні носила класово-репресивний характер. Влада намагалася забезпечити квартирами насамперед радянських службовців і представників партійної номенклатури, свідомих пролетарів за рахунок «нетрудових» категорій населення. Правдиво відображена в дослідженні також боротьба за «квадратні метри», що точилася в містах України впродовж досліджуваного періоду.

Уперше у вітчизняній етнології ретельно описано домашнє начиння й умеблювання типового міського житла. Дослідник слушно вказує на низький відсоток механізації побутових процесів, відсутність елементарних зручностей та вигод у міському середовищі України, що різко дисонувало з рівнем комфорту в тогочасних містах США та Західної Європи. Досить переконливим є висновок М. Борисенка, що так зване покращення житлово-побутових умов, про яке часто писала радянська історіографія, насправді виявилася насадженням казармених елементів побуту, не притаманних менталітету українського народу.

Типовість образу булгаківського Швондера підтверджують матеріали книги, які аналізують діяльність народжених радянською дійсністю органів управління житловим фондом — домкомів, управдомів, правлінь житлокооперативів тощо. Усупереч поширеній думці, що ці інститути були активними провідниками політичної лінії компартії, М. Борисенко наводить численні факти, які засвідчують абсентеїзм переважної більшості городян щодо різноманітних політичних кампаній та їх пасивну участь у них.

З особливим інтересом прочитуються сторінки праці, де розглядається типова проблема для всього житлового фонду міст радянської України — конфлікт усередині комунальної квартири. Значним науковим досягненням можна назвати оприлюднення документів Київського міського архіву, які дозволили реконструювати звичайний хід побутових конфліктів. Спираючись на ці матеріали, дослідник запропонував вдалу типологізацію конфліктних ситуацій у «комуналках» і наочно показав безпорадність органів домового самоуправління в їх залагодженні.

Підсумовуючи, можна констатувати, що М. Борисенко виконав поставлені перед собою завдання і зумів створити реалістичний історико-етнографічний портрет житлового середовища й побутових відносин українських міст перших десятиліть панування сталінського режиму.

Як і в кожній великій праці, у рецензованій монографії можна помітити ряд недоліків.

Упадає в око відсутність настановчої типологізації або класифікації міст України, яка б ураховувала не лише чисельний склад населення (малі, середні, великі), але й історичну біографію та соціально-економічні функції конкретних населених пунктів. Житлово-побутова ситуація мала свої відмінності, залежно від статусу міста: столиця, провінція, промислово-адміністративний, торговий центр, місто-порт, залізничний вузол, місто губернського і повітового, а після адміністративної реформи — обласного (окружного) районного значення. Урахування цих нюансів, на наш погляд, дозволило б точніше і більш диференційовано відтворити динаміку досліджуваних етнокультурних явищ і процесів.

Характеризуючи житловий фонд у містах України, автор використовує такі терміни, як «приватний будинок», «комунальна квартира», «націоналізований будинок», однак не пояснює їхній юридичний статус у системі тогочасного законодавства.

Висновки автора щодо житлового забезпечення городян ґрунтуються переважно на матеріалах великих міст України — Києва, міст Донбасу, таких промислових центрів, як Харків, Ворошиловград (нині — Луганськ), Одеса. Бажано було б для порівняння охарактеризувати ситуацію із житлом і в невеликих містах України з населенням до 50-ти тис. чоловік.

Суттєво збагатили б книгу, як уже зазначалося, усні історії та інтерв'ю колишніх мешканців комунальних квартир і гуртожитків.

Висловлені зауваження не применшують наукового та практичного значення рецензованого дослідження. Підготовлена М. Борисенком ґрунтовна праця накреслює перспективні шляхи для вивчення культури і побуту міського населення й відкриває нові горизонти етнологічної урбаністики в Україні.

# АННОТАЦИИ ОПУБЛИКОВАННЫХ СТАТЕЙ

**Вячеслав Кушнир. Украинцы Нижнего Подунавья в Румынии.** Этническая группа украинцев в Северной Добрудже и дельте Дуная сформировалась в начале XIX в. и представлена уникальным вариантом традиционной культуры, которую изучают с 80-х годов XIX в. В статье рассмотрены вопросы периодизации этнографических исследований в регионе, результаты научных исследований Ф. Вовка, учёных середины XX в., общественных и научных учреждений Украины и Румынии 1990-х годов.

**Ключевые слова:** украинцы, дельта Дуная, Северная Добруджа, традиционная культура, этнографические исследования.

**Игорь Панькив. Национальные общества Покутских городов второй половины XIX – 30-х годов XX века (этнокультурные взаимосвязи).** В статье на основе документального материала проанализирована история формирования этнического состава городского населения Прикарпатья. Значительное внимание уделено динамике численности главных национальных обществ. Определена государственная политика в сфере межнациональных отношений и колонизации. Исследованы особенности социальной структуры населения, вопросы аккультурации и ассимиляции, причины частичного разделения труда по национальному признаку.

**Ключевые слова:** национальные меншины, аккультурация, обычаи и обряды в семье, междунационые отношения и влияние, колония, конфессия.

**Ольга Порицкая. Традиционное и модерное в этнических ценностях молодёжи урбанизированной среды (по материалам опроса студентов киевских высших учебных заведений).** В статье рассмотрены проблемы трансформации традиционных ценностей в жизни молодёжи большого города. Эта проблема является весьма актуальной сегодня, поскольку именно молодёжь прежде всего становится объектом воздействия кризисных явлений в экономике и политике. Исследование базировалось на опросах студентов различных высших учебных заведений Киева. Анкета состояла из нескольких взаимосвязанных блоков, которые касались вопросов языка, отношения к традиционным и новым обрядам, установившихся семейных ценностей, в том числе форм функционирования семьи, рождения детей в браке и вне его (гражданский брак). Даже поверхностные попытки изучить отношение современной молодёжи к традиционным ценностям свидетельствуют, что нынешние кризисные явления больше всего отражаются именно на молодом поколении. Отсутствие национальной консолидирующей идеи, последовательной государственной культурной политики приводит к снижению интереса среди молодых людей к истории собственной культуры, в частности традиционной культуры.

**Ключевые слова:** молодёжь, традиционная культура, традиционные ценности, брак, добрачные контакты, государственная политика.

**Татьяна Товстенко. Этнопроявления в стилевых чертах современной архитектуры Киева.** В статье дана краткая характеристика исследования проявлений украинских национальных черт в стилевых особенностях архитектуры фасадов зданий на разных этапах исторического развития и в проектах современных творческих коллективов архитектурных мастерских Киева.

**Ключевые слова:** этнопроявления, украинские национальные черты, историческая и современная архитектура, стилевые черты.

**Сергей Швыдкий. Факторы формирования и развития духовной культуры населения украинской Слобожанщины.** В статье исследованы историко-этнографические и социально-политические факторы формирования духовной культуры Слобожанщины в течение XVII–XX веков.

**Ключевые слова:** Слобожанщина, украинцы, колонизация, русификация, исторический, социальный, культура.

**Зоряна Небесная. Обычаи при рождении ребёнка на Бойковщине. Динамика изменений в обрядности XX–XXI веков**. В статье исследуются обычаи и обряды, связанные с рождением ребёнка, проведён сравнительный анализ традиционных и современных элементов родильной обрядности украинцев Бойковщины.

**Ключевые слова:** семья, рождение ребёнка, обряд, традиция, ритуал, мораль.

**Ярослав Бодак. Лемковские трудовые песни-диалоги**. Статья посвящена исследованию лемковских трудовых песен – полевых и пастушеских. В ней впервые публикуются четыре разновидности пастушеских песен-диалогов и одна копальницкая песня-сценка, которые по своим функциям и стилю относятся к уникальным образцам лемковского музыкального фольклора.

**Ключевые слова:** «гивкання», «гоякання», копальницкая песня-сценка.

**Зоя Гудченко. Архитектурный облик украинского села в современных условиях**. По материалам этнографических экспедиций осуществлён анализ современного состояния сельской застройки в различных регионах Украины в аспекте сохранения традиционных особенностей, а также инновационных проявлений.

**Ключевые слова:** сельская застройка, традиционные особенности, планировка, материалы, конструкции.

**Михаил Красиков. Украинские народные обычаи, связанные с покупкой коровы: современная магическая практика**. В статье на основе полевых материалов, собранных автором в Полтавской, Днепропетровской, Харьковской, Львовской и Винницкой областях Украины и в Белгородской области России, рассматриваются магические действия украинцев, связанные с продажей и покупкой коровы.

**Ключевые слова:** магические действия, покупка и продажа коровы, ритуал.

**Василий Маликов. Традиционная жатвенная обрядность в бытовании обычно-правовых отношениях наёма**. В статье освещена роль жатвенных обрядов в обычно-правовом институте батрачества. Жатвенная обрядность закрепляла традиционные нормы в этой трудовой сфере, определяла отношения между батраком и хозяином, а также влияла на их социальный статус.

**Ключевые слова:** обычное право, наём, жатвенная обрядность.

**Владимир Маслийчук. Некоторые сведения об игрушках и играх в Слободской и Левобережной Украине во второй половине XVIII века.** В статье рассматривается вопрос о проведении времени ребёнком и подростком на территориях, которые во второй половине XVIII в. попали под интенсивные имперские преобразования. Дети из зажиточных семей во время учёбы и на досуге находились под заботливым присмотром нянь и учителей, тогда как детей крестьян с малых лет приучали к домашней и хозяйственной работе. Сохранились сведения об отдельных играх, которые подтверждаются этнографическими материалами более позднего времени. Имеющиеся сведения показывают влияние милитаризации и распространения азартных игр на детские забавы. Остаётся открытым основной вопрос: действительны ли сведения из источников XVIII в. и для более позднего времени, и не получили ли игры и игрушки нового, иного содержания и значения?

**Ключевые слова**: игры, игрушки, подросток, ребёнок, взросление, село.

**Александр Босый**. **Гончарство степной Украины в историческом контексте**. Статья посвящена истории производства керамики в Центральной Украине. Основываясь на собственных полевых записях, автор рассматривает специфику гончарных промыслов села Цветное Александровского района Кировоградской области. Уделено внимание творчеству цвитненского гончара А. Койды.

**Ключевые слова**: керамика, традиционное гончарное село.

**Мария Ярко. Украинская народнопесенная традиция как концентрация ментальных образований (эпистемологический анализ).** Украинская народнопесенная традиция рассматривается как концентрированное ментальное образование, которое калибрируется мыслеформами народнопесенного материала. Эпистемологический анализ даёт возможность проследить принципы структурирования и культурологический смысл архитектоники самой традиции — её металогическое содержание, парадигматическую заданность и трансцендентальную природу. Параметры эпистемы народнопесенной традиции охватывают способы интеллектуального ориентирования человека (этнофора) в бытии. Непосредственное участие в традиции исследуется как проектирование «встречи» сознания с бытиём, где за типами «знаний» маркируется содержательное и ценностное поле народнопесенной культуры. То «нечто», что обозначает эпистема народнопесенной традиции, является условием возникновения артефакта — конкретной жанровой формы, её структурно-семантического инварианта, а значит, «лексического» обеспечения и «знакового» выражения семантики как самой жанровой формы, так и «жанровой традиции» либо «жанрового модуса».

**Ключевые слова**: эпистемологический анализ знаний ментального уровня, содержательное и ценностное поле народнопесенной культуры, ментально-архетипное содержание украинской народнопесенной традиции, духовная модальность и мыслеформы украинского народнопесенного творчества, культурный универсум и онтологическая самодостаточность метасимвола песенности.

**Лидия Ковалец. Юрий Федькович как манифестант одежды своих земляков**. В статье представлены содержание, проявления (биографические и художественные) увлечения Ю. Федьковича самобытной материально-духовной культурой своих земляков — буковинских гуцулов, в частности их одеждой. Этносохраняющая символика народного костюма могла расцениваться писателем прежде всего как средство избежания деиндивидуализации в общественной жизни и именно поэтому страстно им пропагандировалась. Кроме того, это было сугубо личностное средство декларации писателем народолюбия и эстетических взглядов.

**Ключевые слова:** Юрий Федькович, народный костюм, народолюбие, эстетическое.

**Василий Чоповский**. **Из экспедиционных исследований. Лесорубская лексика украинцев Карпат.** В статье освещается лесорубская лексика украинского говора в горных районах Карпат. В лексику карпатского лесорубства проникло немало иноязычных заимствований: полонизмы, словакизмы, мадьяризмы, румунизмы, германизмы. На территории Украинских Карпат рассмотренные заимствования установились в лексике лесорубских говоров в повседневной жизни украинских горян.

**Ключевые слова:** Карпаты, лесорубы, лесоразработки, лексика, говор, украинцы, бойки, гуцулы, лемки.

**Ольга Шлемко. Гастроли Гуцульского театра Игнатия Хоткевича в Российскую империю**. В статье осуществлён анализ подготовки Гуцульского театра Игнатия Хоткевича к гастрольной поездке по Российской империи, а также выступлений в 1914 году концертной группы этого коллектива в Харькове, Москве и Одессе.

**Ключевые слова:** Гуцульский театр, гуцульская мастерская, концертная группа, артисты, гастроли, Москва, Харьков, Одесса, фольклор, музыка, песни, танцы, сказка, колядка, мировая война.

**Екатерина Литвин. Церковные древности в коллекции Черниговского епархиального древлехранилища.** Автор раскрывает условия создания древлехранилищ в Украине, прослеживает историю формирования коллекции культовых предметов Черниговского епархиального древлехранилища, описывает церковные древности, которые сохранились и вошли в коллекцию Черниговского исторического музея имени В. В. Тарновского, а также давно исчезнувшую церковную утварь и облачения.

**Ключевые слова:** Черниговская епархия, музей, епархиальное древлехранилище, церковные древности.

# ЗМІСТ ЖУРНАЛУ «НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ» ЗА 2010 РІК

**Спеціальна тема номера: українське Закарпаття в історичному, етнокультурному та етнополітичному контексті**



**Українська традиційність у сучасному культурно-інформаційному просторі**



**Етнос. Культура. Нація. Релігія**

**Етнокультурні процеси в традиційному та сучасному суспільстві**



**З історії культури. Експедиційні, архівні та музейні колекції**

**Трибуна молодого дослідника**



**Постаті. Конференції та наукові форуми. Рецензії**

## Спецвипуск «Російська етнологія»

### I. Російська етнологія в історіографічному контексті



### II. Культура і побут російського народу: сучасні дослідження



### III. Етнологія пострадянського простору



### IV. Етнокультурна спадщина народів світу в дослідженнях російських етнологів

## Спецвипуск «Турецька фольклористика»

### I. Фольклорний вимір культури



### II. Епічний світ традиції



### III. Народні оповідання: типологія та текстологія